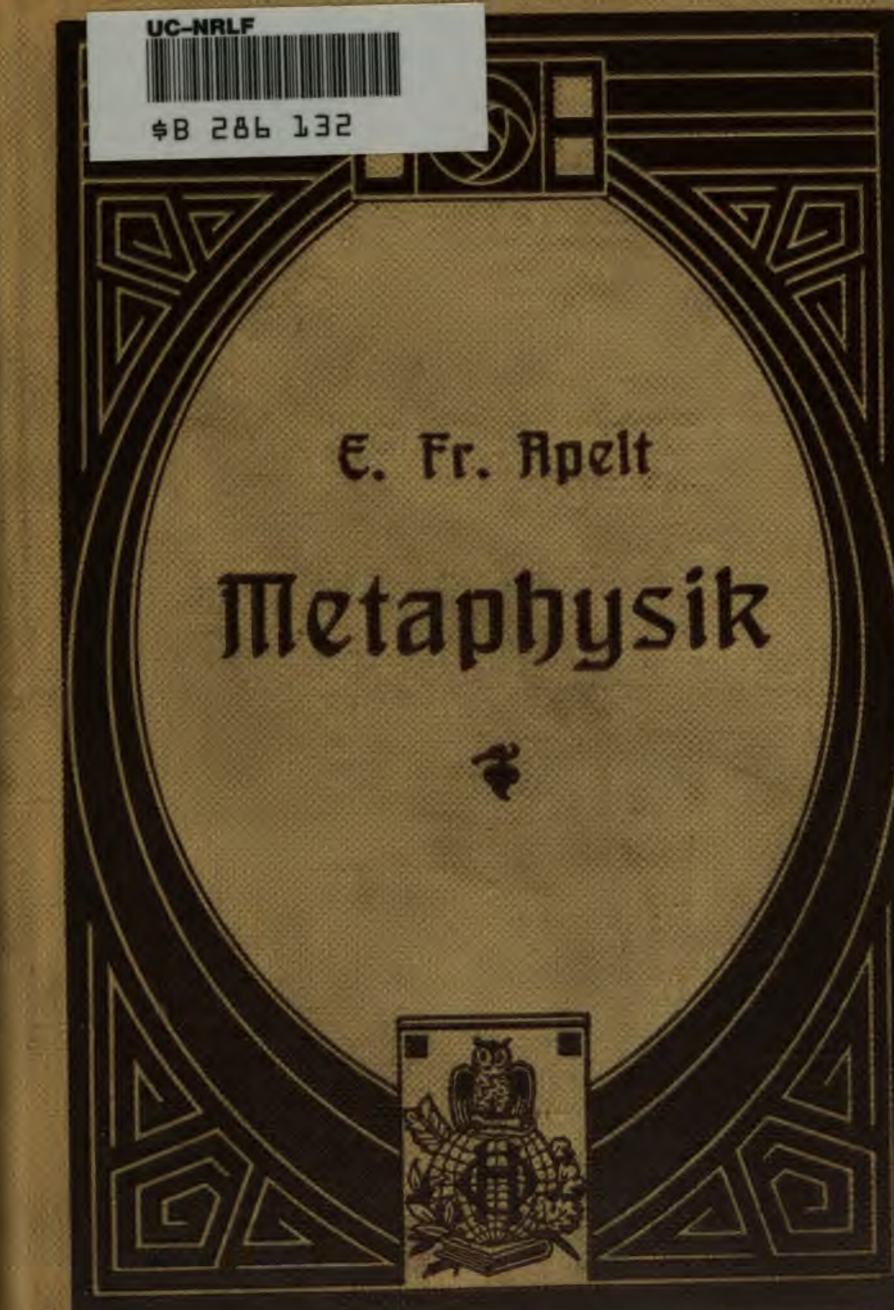
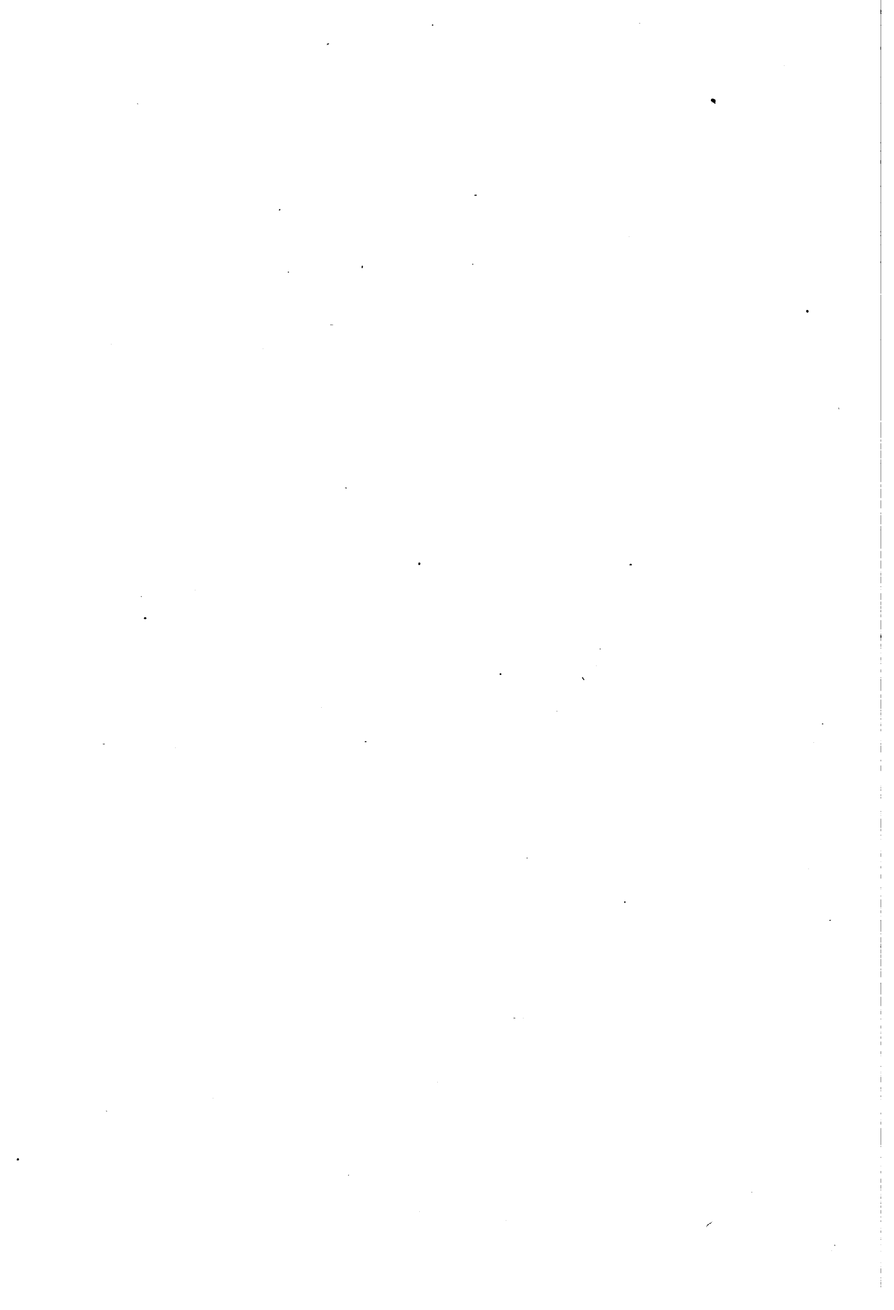

E. Fr. Apelt
Metaphysik


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



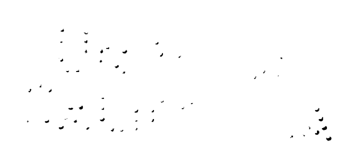
Metaphysik

von

Dr. Ernst Friedrich Apelt,

weil. ord. Professor der Philosophie zu Jena.

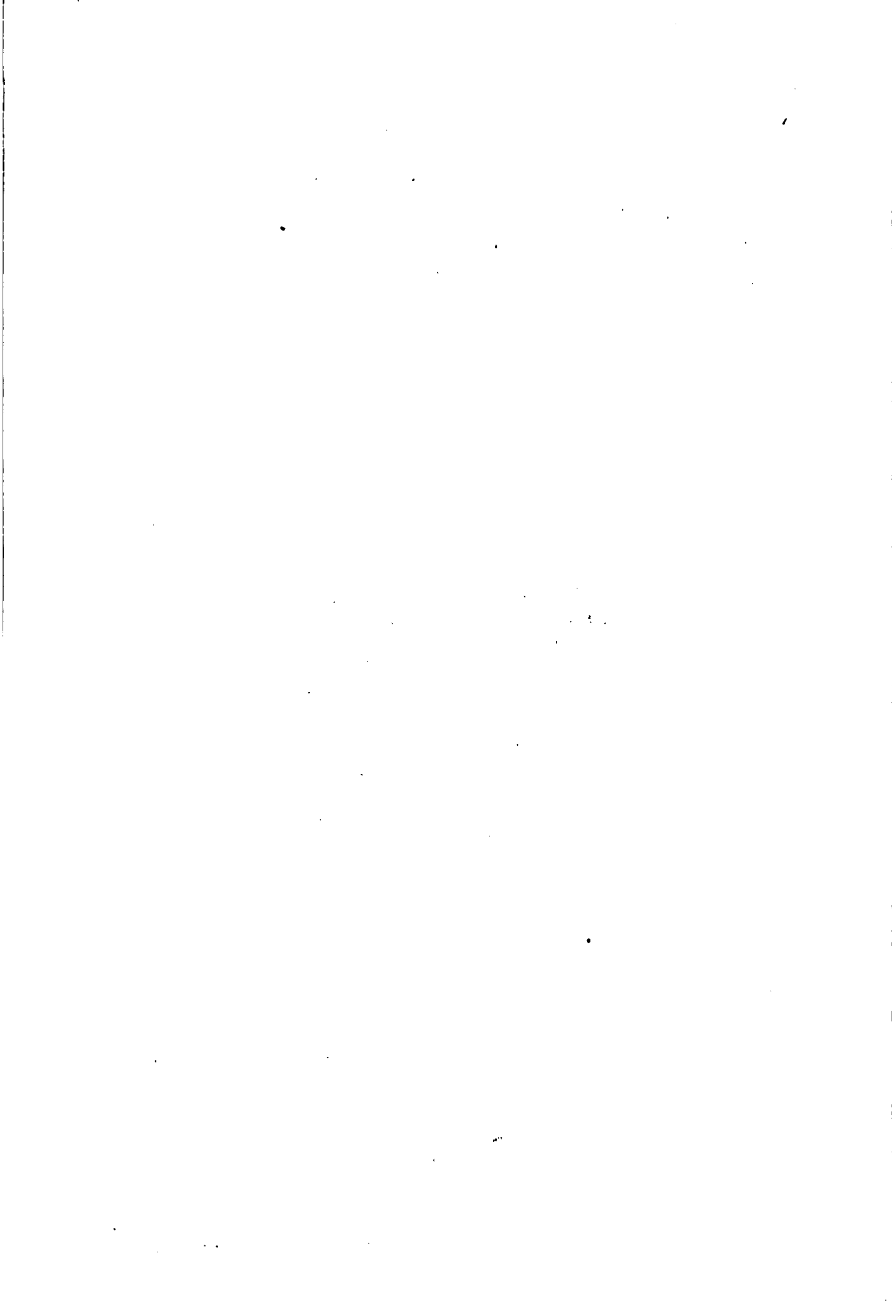
Neu herausgegeben von Rudolf Otto.



Halle a. S.

Verlag von Otto Hendel.

Metaphysik



Vorrede zur neuen Herausgabe.

1. In der „Revue des deux mondes“ vom 15. Oktober 1858 schrieb der Franzose Saint-René Taillandier:

„Wenn Immanuel Kant, Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire, „Biot, die beiden Humboldt und einige andere von gleichem „Rang als Tribunal eingesetzt worden wären, um den Zu„sammenhang zwischen den exakten Wissenschaften und der „Philosophie festzustellen, so wäre dieses Werk Apelts würdig „gewesen, ihrem Richterspruche unterbreitet zu werden. Sie „würden dem Verfasser ohne Zweifel mehr als einen Vor„wurf gemacht haben, aber sie hätten diesem Geiste einer „großartigen Philosophie, dieser tief eindringenden Er„forschung der Gesetze der Natur und des geistigen Lebens, „diesem so erhabenen und mit einem so exakten Wissen ge„paarten Spiritualismus volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. „Wenn einst der Geschmack für die tiefere Erforschung der „Vernunft, durch so gründliche Studien wiederbelebt, der „Wissenschaft von den Ideen die solange verlorene Popu„larität zurückerobert haben wird, dann wird — davon sind „wir überzeugt — der Name Apelts in der Geschichte seines „Landes eine glänzende Stelle einnehmen.“

2. Aus dem hier vorgeschlagenen Tribunal ist wenigstens das Urteil Humboldts wirklich auf uns gekommen. Er schreibt in einem Briefe an Apelt mit Bezug auf dessen unserer Metaphysik vorhergehendes und eng verwandtes Werk:

„Ich freue mich, Ihnen sagen zu können, daß seit langer, „langer Zeit mir keine Lektüre so wohltuend, so befruchtend „gewesen ist.“

Und mit dem Urteile Cuviers und Saint-Hilaires dürften, besonders für uns Deutsche, die Urteile unserer Gauß und Weber, unseres Schleiden, des Entdeckers der Zelle, gleiches Gewicht haben. In noch erhaltenen Briefen von Gauß und Weber an J. Fr. Fries schreibt Gauß:

„Ich habe von jeher große Vorliebe für philosophische „Spekulation gehabt. Bei eigener Lektüre der Schriften „mancher Philosophen habe ich nicht immer die gewünschte „Befriedigung gefunden. Namentlich haben die Schriften „mehrerer vielgenannter (vielleicht besser sogenannter) „Philosophen, die seit Kant aufgetreten sind, mich mitunter „an das Sieb des Bockmelkers erinnert. Ich freue mich nun „um so mehr, in Ihnen einen zuverlässigen Führer zu haben. „Ich habe oft bedauert, nicht mit Ihnen an einem Orte zu „leben, um aus der mündlichen Unterhaltung mit Ihnen über „philosophische Gegenstände ebensoviel Vergnügen als Be„lehrung schöpfen zu können." — Diese Worte sind von Gauß zwar an Fries gerichtet. Sie enthalten aber eben deswegen indirekt ein Urteil auch über unser Buch, da dieses geradezu das Handbuch der Fries'schen Philosophie ist.

3. Die Äußerungen von Schleiden sollen ausführlicher hier stehen, weil sie zugleich den Gehalt und den geschichtlichen Zusammenhang des Werkes von Apelt sehr anschaulich mit angeben. Er sagt:

„Die Theorie zu den von Kant gefundenen Gesetzen (der „Organisation der menschlichen Vernunft) gab erst Kants „einziger und wirklicher Schüler und Nachfolger Fries „(gerade wie sein Lehrer gebildet durch mathematisch-astro„nomische und naturwissenschaftliche Vorstudien), und zwar „in solcher Vollendung, daß sein ebenfalls mathematisch-astro„nomisch gebildeter Schüler Apelt nur noch wenig hinzu„zufügen und zu verbessern hatte, um den ganzen Bau der „menschlichen Erkenntnis in seiner Metaphysik so fest „und sicher hinzustellen, als man früher nur für die Mathe„matik für möglich gehalten hatte. — Apelt hat dieses Buch „Metaphysik genannt, ein Titel, über den sich streiten ließe, „wenn es auf Worte und nicht auf Sachen ankäme. Kant „hatte eine ganz neue Weise zu philosophieren entdeckt. Die „Hauptstücke seiner eigenen Geistesarbeit vereinigte er in „seiner Kritik der Vernunft, deren systematisch zusammen„gestellte Resultate so ungefähr eine Metaphysik in vor„kantischem Sinne gegeben haben würden. Fries, nachdem „er die Kantische Kritik der Vernunft vollendet, stellte in der

„Tat die Resultate für sich als Metaphysik zusammen, die „man nun bestimmt bezeichnen konnte als System der synthe- „tischen Urteile a priori aus bloßen Begriffen. Dasselbe hat „Apelt gegeben, aber so, daß er die ganze Kritik der Vernunft, „welche eigentlich die zu den metaphysischen Grundsätzen „führende Geistesarbeit ist, mit in das System verwebte und „auf diese Weise jedem Grundsatze auch seine Begründung „mit hinzufügte. Selbst aus der Logik hat Apelt einige wesent- „liche Punkte aufgenommen und so, indem er das Ganze in „einen einfachen, konsequent fortschreitenden Gedanken- „zusammenhang vereinigte, es möglich gemacht, daß jeder, „der nur etwas einfache Logik mit hinzubringt, sich hier leicht „in das vollständige System der Philosophie hineinfinden „kann."

Er schließt: „Wer uns ohne inneren Widerspruch aus „einem und demselben Prinzip zugleich unsere höchsten „Heiligtümer, den Glauben an Unsterblichkeit, Freiheit und „Gott und unser ganzes Wissen um die materielle Welt nach „Naturgesetzen ableitet und unerschütterlich begründet, der „hat jedenfalls das Höchste geleistet, was menschliche Wissen- „schaft leisten kann. Die Lösung dieser Aufgabe ist aber die „Aufgabe der Philosophie und ist erst durch Kants psycho- „logische Entdeckungen und durch die Vollendung und Ab- „rundung dieser Entdeckungen bei Fries und Apelt möglich „geworden. Hier stehen wir auf dem Boden einer exakten „Wissenschaft, die von Beobachtung wirklicher Tatsachen der „Erfahrung ausgeht, für diese Beobachtung ihre festen Regeln „hat, deren Richtigkeit jedem gesunden Verstande sogleich „einleuchtet, die von den rein, richtig und vollständig beob- „achteten Tatsachen vorgeht, indem sie die Bedingungen auf- „sucht, von denen die Möglichkeit dieser Tatsachen abhängt, „und so sicher fortschreitet, bis die höchste Bedingung ge- „funden ist, von der sie sich sagen muß: „Hier fehlen dem „Menschen die Organe, um weiter hinauszugreifen."

Als das „besondere Meisterstück" in unserem Werke be- zeichnet er „die Ideenlehre, unübertrefflich in der Schärfe, „Sicherheit und Vollständigkeit der Gedankenführung wie in „der Reinheit der Sprache und der innigen Tiefe der Auf-

„fassung. Dem Wesen nach schließt sich Apelt in der Ideen-„lehre ganz an Fries an, in der Begründung und der Dar-„stellung übertrifft er aber seinen Lehrer.“

4. Mit Schleidens Worten ist die Bedeutung unseres Werkes und eigentlich schon der Zweck dieser neuen Herausgabe desselben ausgesprochen. Unmittelbar noch hervorgegangen aus der Schule und Tradition der strengeren und die Arbeit des Meisters selber aufnehmenden und ausbauenden Richtung der Kantischen Philosophie ist es in seiner Geschlossenheit, Reichhaltigkeit, Abrundung und pädagogisch unübertrefflichen Klarheit ein Handbuch, ja geradezu ein Text- und Schulbuch der Kantischen Philosophie. Es eignet sich aufs beste zum Selbststudium, es würde sich — wenn man den Versuch nur wagen würde — sicher auch eignen, nicht nur in akademischen Übungen, sondern schon in den oberen Klassen unserer höheren Schulen als Lehrbuch und Unterlage philosophischen Unterrichtes gebraucht zu werden. Auch wo der Standpunkt des Lehrers ein abweichender wäre — wäre es nicht „ein Ziel, aufs innigste zu wünschen“, wenn ein philosophischer Unterricht der Jugend unter uns mehr und mehr wieder Gestalt gewönne, und wenn hierzu, wenigstens als Ausgangspunkt und gemeinsame Grundlage, das Kantische Philosophem (und welches dürfte auf deutschen Schulen vor diesem ein natürliches Bürgerrecht haben) gewählt würde? Wenn wir dem Schüler der höheren Klassen unserer Gymnasien Verständnis für Platons Gorgias, Phädon und Gastmahl zutrauen und erwarten, daß der Lehrer es hier nicht nur zu einem „Übersetzenlassen“ sondern zu einem Mitphilosophieren bringen kann, so kann man ihm getrost auch diese klare und reife Darstellung und Ausbauung Kantischer Philosophie zutrauen. Denn was ist sie anders als Platonismus, wiedergeboren aus deutschem und modernem Gemüte*. Die Schleiermacher, Fichte, Hegel, Bardili, Maimon

---

* Um hiervon einen Eindruck zu gewinnen, vergleiche man z. B. Platons Theätet, der soeben in der „Philosophischen Bibliothek“, Bd. 82, von Dr. Otto Apelt, dem Sohne unseres Verfassers, herausgegeben wird.

lasen Kant auf Schulen ohne solch vorzügliches Hilfsmittel wie dieses Buch. Kiesewetter trug das gesamte Kantische System den Schülern der Pepinière vor und Hegel sein eigenes den Schülern des Nürnberger Gymnasiums. Sollte sich nicht heute ein Lehrer finden, der es versuchte, wenigstens mit den fähigeren seiner Schüler an der Hand dieses Buches in Kant und Platon einzudringen?

5. Apelt war der geistesebenbürtige Schüler von Kants Schüler Jakob Friedrich Fries und wie dieser Professor der Philosophie in Jena. Einen kurzen Abriß seines Lebens hat uns sein Sohn in den Abhandlungen der Fries'schen Schule, n. F., 1908 gegeben. Seine Hauptwerke sind „die Epochen der Geschichte der Menschheit“ von 1845—46, auf die sich Humboldts Anerkennung bezog, dann die „Theorie der Induktion“, 1854, und unsere „Metaphysik“ von 1857. Zwei Jahre nach ihrem Erscheinen starb er, am 27. Oktober 1859, mitten heraus aus voller Wirksamkeit und gerade, als der Einfluß seiner Arbeit weiter um sich greifen wollte, und er selber im Begriffe stand, auf einen größeren Schauplatz seines Wirkens, nach Berlin, berufen zu werden. Die Abhandlungen der Fries'schen Schule, die er zusammen mit dem Botaniker Schleiden, dem Mathematiker Schlömilch und dem Zoologen Schmidt gegründet hatte, gingen ein, und in dem allgemeinen Niedergange, der in der Mitte des Jahrhunderts über die Philosophie hereinbrach, schienen auch die Auswirkungen dieser charaktervollen, mit nüchternem Naturerkennen gleich sehr wie mit allen idealen Überzeugungen im Bunde stehenden Philosophie sich verlieren zu sollen. Ganz indessen verschwanden ihre Spuren doch nicht. Ernst Halliers „Weltanschauung des Naturforschers“ von 1875 z. B. zeugt davon. Und seit den letzteren Jahren ist, wesentlich durch das Verdienst des Göttinger Philosophen Nelson, die Kantische Philosophie in der von Fries und Apelt ihr gegebenen Gestalt auch schulmäßig wieder erstanden und auch die Abhandlungen der Fries'schen Schule sind wieder ins Leben gerufen worden. Fries' schönes Buch „Wissen, Glaube und Ahndung“ ist von hieraus bereits neu erschienen und es steht zu hoffen, daß auch sein großes Hauptwerk „Neue oder anthro-

pologische Kritik der Vernunft" bald in einer neuen Gestalt zugänglich gemacht werden wird*.

6. Aber unter diesen und anderen Werken eignet doch der Metaphysik von Apelt, wie schon Schleiden hervorgehoben hat, ein eigentümlicher Wert durch ihre Umfassendheit, Abgerundetheit, meisterhaft klare und pädagogische Art und durch den Reiz, den sie auf die eigene Denktätigkeit des Lesers ausübt. Dabei macht sie sich fast unabhängig von dem Kampfe der Schulen und Meinungen ihrer eigenen Zeit. Ruhig sich aus sich selber entwickelnd, gewinnt sie ein klassisches, von den Zufälligkeiten der Zeitlage unabhängiges Gepräge und, in geschlossener Besonderheit und im festen Zusammenhange Kantischer Lehrüberlieferung auftretend, ist sie doch weit mehr als das Kompendium einer Schullehre, wirkt sie vor allem „mäeutisch"-sokratisch auf den Geist des Lesers und lehrt ihn ebenso sehr das Philosophieren wie eine Philosophie.

7. Das Eigentümliche der Fries-Apeltschen Philosophie ist zunächst das strenge Festhalten an Methode und allgemeiner Richtung der Kantischen kritischen Philosophie, im Unterschied von der gleichzeitig aufstrebenden romantischen Abwandlung derselben durch Fichte, Schelling, Hegel und die vielen anderen, die Gauß etwas unhöflich mit den „siebhaltenden Bockmelkern" vergleicht. Aber zugleich ist sie mehr als eine bloße Wiederholung oder bloß formale Umformung des Kantischen Philosophems, wie sie die Kantschule engster Observanz (Schultz, Kiesewetter, Krug, Tieftrunk u. a.) geliefert hatte. Sie fügt die Ergebnisse des Kantischen Denkens zur Einheit, sie entwickelt Keime, die in ihm selber lagen, sie kritisiert gewisse Fehler in Methode und Ergebnissen, wie man in unserem Werke selber finden wird, sie fügt zum Kantischen das Schillersche Erbe und ist weit offen den Antrieben des so mächtig und neu aufquellenden deutschen Geisteslebens des werdenden neun-

* Von den neuen eigenen Arbeiten dieser Richtung ist die bemerkenswerteste Nelsons „Über das sogenannte Erkenntnisproblem", 1908.

zehnten Jahrhunderts. Besonders bedeutend und über Kantische Einseitigkeiten hinausführend ist die Fries-Apeltsche Ausbauung der Kantischen Kritik der Urteilskraft, der Lehre vom Gefühl und von der „Ahndung“, durch die in die Lehren von Ethik, Religion und Ästhetik ein ganz veränderter, reiferer und tieferer Gehalt hineinkommt, als ihn Kant noch zu geben vermochte. Zugleich aber bleibt die echt Kantische enge Fühlung zwischen Philosophie und Mathematik und exakter Naturwissenschaft, die den romantischen Philosophen sehr zum Schaden unseres deutschen Geisteslebens so schnell verloren ging. (Sehr zum Schaden — denn dadurch vor allem wurde die Gegenwirkung des Naturalismus und Materialismus geweckt, die über das zweite Drittel des vorigen Jahrhunderts, nachwirkend bis heute, ihre Verödung und Verarmung brachte.) Und daraus erklärt sich, daß diese Philosophie vor allem bei Mathematikern und Physikern der Zeit Wurzel schlug. Zu Fries' Gedächtnis schrieb Schleiden 1857 in den Westermannschen Monatsheften den Aufsatz „Fries der Philosoph der Naturwissenschaft“. Und auch heute ist diese Philosophie zuerst wieder unter solchen lebendig geworden, die von mathematischer und physikalischer Bildung ihren Ausgang genommen hatten. Andererseits aber sammelten sich um Fries und Apelt gerade auch, wie aus oben angeführten Zitaten schon hervorgeht, diejenigen Vertreter der Geisteswissenschaften, welche, die Einseitigkeiten des Rationalismus ebenso wie die Konstruktionen der Hegelschen Zeitphilosophie zurückweisend, in der kritischen Philosophie eine sichere Grundlage ihrer eigenen Forschung suchten. Hierher gehört als der bekannteste de Wette, mit Schleiermacher einer der Erneuerer der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, und vor diesem ein Eröffner der modernen religionsgeschichtlichen Forschung*.

---

* Theologie ist für de Wette das, was sie heute allein sein kann: Religionswissenschaft, mit dem praktischen Zwecke der Religionspflege. Das Verhältnis einer solchen Theologie zur Philosophie und den Wert der kritischen Philosophie im Fries'schen Sinne im Unterschiede zu aller dogmatischen Philosophie bestimmt er in seinem bis heute wertvollen und besonders

8. Am eigentümlichsten (und zugleich am meisten angefochten) ist dem Fries-Apeltschen Philosophem das, was sie selber die „anthropologische" oder psychologische Methode und Grundlegung ihrer Philosophie nennen. Fries erklärte das Geschäft der „Kritik der Vernunft", das er von Kant übernahm, für ein psychologisches, für ein Geschäft der „Selbsterkenntnis", und da diese Kritik die Grundlegung der Philosophie sein sollte, so hat es damals vielen geschienen und scheint es heute noch manchem so, als ob dadurch die Philosophie in „Psychologismus" übergeführt und die philosophische, rein rationale Erkenntnis aus Erkenntnissen um uns selber und

---

für den Theologen lehrreichen Buche „Über Religion und Theologie" (1821) S. 167 so:

> „Die einzige Philosophie, deren Anwendung solche Verunstaltung der Religion (durch dogmatische Konstruktion oder bloßen scholastischen Formalismus) nicht mit sich führt, ist die kritische, welche es nicht unternimmt, die ewige Wahrheit objektiv zu fassen, sondern, vom anthropologischen Standpunkte ausgehend, dasjenige aufsucht, was der Mensch nach den Gesetzen seiner inneren Natur wissen kann und w s er glauben und ahnen muß. Auf den Prinzipien, welche diese Philosophie nicht schafft, sondern nur aufweist, mag sich die Theologie frei gestalten und die historische Ausbildung der Religion in sich aufnehmen."

Er weist darauf hin, wie erst durch die „anthropologische Kritik" die falsche Abhängigheit des Religiösen vom Moralischen, in die es bei Kant geraten war, aufgehoben wird:

> „Hätte Kant unsere innere Natur richtig beobachtet, so hätte er den Glauben nicht auf etwas gegründet, was neben ihm im menschlichen Gemüte liegt . . ich meine das Sittengesetz" (S. 168).

Und er erkennt ganz richtig, daß wenn man die Grundsätze dieser Philosophie nur richtig anwendet, sich dadurch auch zugleich zum Geschichtlichen ein viel richtigeres Verhältnis gewinnen läßt, als mit den Mitteln des Rationalismus und der Kant'schen Philosophie vor Fries möglich war:

> „Besonders aber leistet diese Ansicht der Theologie den Dienst, daß sie zur richtigen und fruchtbaren Behandlungsart der Geschichte vorbereitet. Wie wichtig aber für unser religiöses Leben die Geschichte sei, haben wir gesehen: ohne mit ihr im richtigen gesunden Zusammenhange zu stehen, muß es ohnfehlbar verkümmern oder auf Abwege geraten." (S. 172.) — Apelts eigenen Versuch hierzu s. auf S. 699 ff.

um unsere inneren Zustände, also aus empirischer Erkenntnis abgeleitet werden solle, was denn in der Tat ein hölzernes Eisen und der Bankrott reiner philosophischer Erkenntnis sein würde. Über diesen Vorwurf erklärt sich nun schon Apelt selber auf das deutlichste. Er bezieht sich dabei, wie es scheint, auf mündliche Kritiken von Kuno Fischer, der eine Zeitlang mit ihm in Jena Lehrer der Philosophie war, und auf Bemerkungen von Erdmann in dessen Geschichte der Philosophie. Er sagt in seinem schriftlich erhaltenen Kolleghefte über Metaphysik:

„Es ist neuerdings von einer gewissen Seite her in Büchern und auf dem Katheder unserer Philosophie der Vorwurf gemacht worden, daß sie einen Widerspruch in ihrem Prinzipe berge, indem sie metaphysische Wahrheiten aus psychologischen ableite und notwendige Wahrheiten durch zufällige Tatsachen der inneren Erfahrung begründen wolle. Dieser Vorwurf fällt bei Lichte besehen in sich selbst zusammen, und er konnte nur von einer Seite kommen, auf der kein Sinn für das Verständnis der kritischen Methode herrscht. Bei diesem Vorwurfe ist nämlich der Unterschied übersehen worden, der zwischen A b l e i t e n und A u f s u c h e n besteht.

Ist nämlich die Frage: Wovon soll die Philosophie a u s g e h e n, so ist die Antwort darauf: wie jede rationale Erkenntnis von ihren Prinzipien. Aber etwas anderes ist die Frage: womit soll sie a n f a n g e n? Denn frage ich weiter, welches sind denn die Prinzipien, von denen sie a u s g e h e n soll, so ist die Antwort: das weiß ich ja noch nicht. In der Mathematik weiß ich von vornherein, welches die Prinzipien sind, in der Philosophie weiß ich das nicht. Der Grund davon ist die Anschaulichkeit der Erkenntnis dort und der Mangel dieser Anschaulichkeit hier. Darum sind die Prinzipien dort gleich anfänglich klar, hier dagegen anfänglich dunkel und verborgen. Sie müssen also erst a u f g e s u c h t werden. Obschon daher die Philosophie sich aus ihren Prinzipien e n t w i c k e l t, so kann sie doch nicht mit denselben anfangen, wie die Mathematik, sondern muß sie zuvor aufsuchen. In der Philosophie geht daher das A u f s u c h e n der Prinzipien der Entwicklung der Wissenschaft aus den Prinzipien vorher.

W o und w i e soll ich sie nun suchen? — W o? Offenbar in der Quelle, aus der sie entspringen, d. i. in meiner Vernunft. — W i e aber lerne ich diese kennen? Durch innere Selbsterkenntnis, also psychologisch. Ich muß also erst auf der psychologischen Leiter der Selbsterkenntnis bis zu dem Born hinabsteigen, der in den Tiefen meiner Erkenntnis quillt, aus dem im verborgenen Dunkel die metaphysische Erkenntnis

entspringt, d. h. ich muß meine Erkenntnis zum Gegenstand der inneren Beobachtung machen und sie analysieren, um die ihr zugrunde liegenden metaphysischen Grundwahrheiten zu entdecken. Von den Tatsachen des Erkennens ausgehen, um die metaphysische Erkenntnis durch Zergliederung meiner Gesamterkenntnis aufzusuchen, ist also etwas ganz anderes als die letzteren aus ersterer ableiten."

Und in seinem Hefte über Logik sagt er:

„Notwendigkeit und Allgemeinheit sind Merkmale, welche den Erkenntnissen a priori zukommen, unabhängig von ihrem Ursprung. Diese beiden Merkmale sieht man daher auch den Erkenntnissen a priori an sich selbst an und nicht zufolge ihres Ursprungs und nach Betrachtung ihrer Quelle. Ebenso wie man an der Krone den Monarchen erkennt, ohne seinen Vater zu kennen. Durch die innere Beobachtung meiner Erkenntnis will ich ja nicht erst klug darüber werden, ob eine bestimmte Erkenntnis eine Erkenntnis a priori ist oder nicht, sondern wie die Erkenntnisse a priori in mir gegründet sind. Die Erkenntnisse a priori werden ja nicht aus empirisch-psychologischen Erkenntnissen abgeleitet, sondern nur durch dieselben aufgesucht. Ich will erfahren, wie die Tätigkeit der Vernunft beschaffen ist, durch die sie a priori erkennt. Die Selbstbeobachtung lehrt mich, daß dies keine sinnlich momentan angeregte, sondern eine ursprüngliche Handlungsweise der Vernunft sein müsse*."

---

* Ganz richtig bemerkt schon Ueberweg in seiner Geschichte der Philosophie[7], Bd. III, S. 300, Anm.:

„An sich liegt keineswegs, wie einzelne gemeint haben, ein Widersinn in der Annahme, daß wir durch innere Erfahrung innewerden, Erkenntnisse a priori zu besitzen. Denn die Apodiktizität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen wie auch dem Pflichtbewußtsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserem Bewußtsein, daß wir dieselben besitzen. Es ist demnach die Untersuchung Fries' keineswegs mit den Worten abzufertigen: „Was a priori ist, kann nicht a posteriori erkannt werden." Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im Kantischen Sinne dieses Wortes gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, daß die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft spezifisch unterschieden sei, und daß doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen oder wenigstens Apodiktizität beanspruchenden Erkenntnisse zu entscheiden habe."

9. Ein genaueres Studium unseres Werkes wird es noch mehr ins klare bringen, daß niemand strenger den „Psychologismus“ aus der philosophischen Erkenntnis ausschloß als Apelt selber. (Vgl. S. 715.) Allerdings ist zuzugeben, daß durch einen gewissen Fehler mindestens seines Sprachgebrauchs jener Vorwurf wenigstens einen Schein des Rechten haben kann. Wir wollen gleich hier auf diesen Fehler hinweisen und bitten, das Werk mit dieser Korrektur zu lesen. Da er sich durch dasselbe hindurchzieht, so würde es zu umständlich sein, ihn im einzelnen etwa durch Bemerkungen unschädlich zu machen. — „Selbsterkenntnis“ ist Erkenntnis von uns selber und von allem, was sich in uns vorfindet — z. B. an Entschlüssen, Gemütsbewegungen, Stimmungen, Gefühlen, oder auch an Erkenntnissen. Und nur durch solche Selbsterkenntnis, durch eine Erkenntnis von mir selber und den Inhalten meines Geistes, vermag ich festzustellen, welche Erkenntnisse ich in meinem Geiste besitze. Und somit ist alle „Kritik der Vernunft“, die das Ausfindigmachen gewisser Grunderkenntnisse, nämlich der reinen, sein will, in der Tat eine Sache der Selbsterkenntnis und insofern das *γνῶθι σεαυτόν* der Eingang zu aller Philosophie. Bis hierher ist Apelt völlig im Rechte. Nun ist aber die philosophische Grunderkenntnis selber eine „ursprünglich dunkle“ und erst im und durch Denken wird sie „bewußt“, gelangt sie zu derjenigen Stufe und Art ihres Daseins im Geiste, die auch der Sprachgebrauch mit dem Worte „Bewußtsein“ zu benennen pflegt. Auch dieses „Bewußtsein“ (in Wahrheit Platons Anamnesis) hält nun Apelt offenbar für ein „Selbst“bewußtsein, d. h. für ein Bewußtsein um eine unserer inneren Selbsttätigkeiten. Das aber ist ein Fehler und ein für die Reinheit seiner eigenen Lehre störender. Wenn ich draußen durch die Flur gehe, so habe ich eine Menge Eindrücke und Wahrnehmungen, die „unter der Schwelle des Bewußtseins“, die „dunkel“ bleiben. Nur die, mit denen sich zugleich ein gewisses Interesse in mir verbindet, werden „bewußt“. Und wenn ich zugleich noch aus irgend einem Grunde auf mein eigenes Innere achte, so werde ich mir dann wohl auch noch dazu bewußt, daß ich jetzt die Vorstellung x hege. Dieses letztere allein aber ist dann „Selbstbewußtsein“. Jenes erstere aber bedeutet

nicht mein Wissen um das Haben einer Vorstellung, sondern das Haben der Vorstellung selber in jenem besonderen Stärke- und Klarheitsgrade, der das bewußte Vorstellen vom nur dunkel Vorstellen unterscheidet. Indem auch Apelt dieses „Bewußt" mit „Selbstbewußt" gleichsetzt, kann seine Lehre gelegentlich den psychologistischen Anschein gewinnen. In Wirklichkeit handelt es sich aber bei ihm klar genug um das Wachwerden, um jenen erhöhten Stärke- und Klarheitsgrad der reinen Erkenntnis selber*, nicht um ein „Selbstbewußtsein", nicht um ein — dann natürlich nur durch Erfahrung zu gewinnendes — Erkennen von Momenten meines psychischen Innern. In diesem Sinne wolle man sich selber z. B. auf der rechten schematischen Tafel zu S. 396 an der Hypotenuse des hier gezeichneten Dreiecks „Selbsterkenntnis" in „Bewußtsein" in unserem Sinne umändern.

10. Liegt hier wirklich eine Unklarheit vor, so sind andererseits die öfters gehörten Vorwürfe, daß Apelt durch seinen Satz vom „Selbstvertrauen der Vernunft" psychologistisch werde, ganz unberechtigt. Fries und Apelt weisen allen skeptischen Anläufen gegenüber darauf hin, daß die Vernunft tatsächlich aus sich selber in freiem und festem Vertrauen auf ihre eigene unmittelbare Erkenntnis (z. B. in der Sinneswahrnehmung) lebe ohne anderen Bürgen für ihre Gültigkeit, in jenem Vertrauen, das der Skeptiker zu erschüttern nicht versuchen kann, ohne bei seinem Versuche, von seiner Skepsis zu überzeugen, es immer selber schon vorauszusetzen und anzuwenden und so seine eigene Skepsis im gleichen Augenblicke selber wieder aufzuheben. Aber dieses Vertrauen ist doch keineswegs gemeint als Grund der Gültigkeit der Erkenntnis — dann hätten wir es allerdings mit Psychologismus zu tun —, sondern setzt diese schon voraus und ergreift sie nur. Es soll nicht erklären, wie uns so etwas wie Erkenntnis überhaupt möglich sei — ein unmögliches Pro-

* Vgl. Metaphysik, S. 30: „Es taucht allmählich in ihm auf wie eine Wiedererinnerung." — Vgl. Nelson über das sogen. Erkenntnisproblem, § 181, ff. — Ich habe in meinem Buche „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie" auf S. 11, Anm. darauf hingewiesen, daß dieser Fehler schon auf Leibniz zurückgeht.

blem —, sondern uns auf die Grundtatsache unseres geistigen Lebens verweisen, die einfach dadurch, daß sie da ist, aller prinzipiellen Skepsis den Boden entzieht*. Der Klarheit dieser Auffassung kann der gelegentlich freiere Ausdruck keinen Eintrag tun.

11. Schleiden hatte Einwände gegen das Wort „Metaphysik". In der Tat, wenn man bedenkt, welche Hirngespinste und Träumereien vom Übersinnlichen dieses Wort hat decken müssen, möchte man ihm beistimmen. Gespensterbeschwörer und Vereine für Tischrücken und Geistererscheinungen nennen sich mit Vorliebe damit. Und doch ist das Wort ganz unentbehrlich und in seinem reinen Sinne völlig rechtmäßig. Was heißt es denn im Sinne Kants, Fries' und Apelts?

Metaphysik ist zunächst einfach nichts anderes als der Inbegriff derjenigen Begriffe und allgemeinsten Gesetze, die die Physik voraussetzt, um ihre Arbeit tun zu können. Sie bedarf z. B. der Begriffe Substanz, Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, sie bedarf des Kausalgesetzes, des Substanz- und Energiegesetzes zu ihrer Arbeit. Mit ihnen kann sie ihren Untersuchungen über die konkreten Einzelerscheinungen der Natur nachgehen und diese bedenken und erforschen. Über diese Begriffe selber aber nachzudenken, sie ausfindig zu machen, zu begründen, ist nicht selber Physik, sondern etwas, das *μετὰ τὰ φυσικά* ist, eine Untersuchung ganz andersartiger Methode und ganz verschiedenen Gegenstandes. Jene Begriffe und Gesetze machen die „reine" Naturwissenschaft aus im Unterschiede von der konkreten, empirischen. Ebensogut könnte man von einer Meta-Mathematik, Meta-Morphologie, Meta-Psychologie, Meta-Historie reden — denn alle diese haben gleichfalls einen solchen „reinen" Teil zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit — man tut das aber nicht, sondern läßt auf alle diese Gebiete den einmal geprägten Namen „Metaphysik" mit übergreifen. Und so ist Metaphysik zunächst (als „die niedere Metaphysik") nichts anderes als die Wissenschaft jener letzten und allgemeinsten Begriffe und Gesetze, durch die uns alle Einzelwissenschaften erst möglich werden. Dieser „niederen" setzt Kant selber die „höhere" Metaphysik entgegen. Er zeigt, daß nicht nur jene niederen, auf Natur

* Vgl. Nelson, Über das sogen. Erkenntnisproblem, § 163.

und Naturerkennen sich beziehenden Begriffe und Gesetze in der Vernunft entspringen, sondern daß diese noch ein höheres Vermögen, das Vermögen der „Ideen" besitze, aus denen uns unsere idealen Überzeugungen quellen, die in Moral und Ethik, in Ästhetik und Religion sich entfalten. Zugleich will er zeigen, daß eine „Wissenschaft" aus solchen Ideen und darum die höhere Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich sei, wohl aber — man gestatte den Ausdruck — als Glaubenschaft. Und in diesem Sinne ist er nicht ein Zerstörer derselben sondern aufs innigste an ihr interessiert. Ja, all sein Philosophieren hat hier erst sein höchstes Ziel. Fries und Apelt folgen ihm in dieser Unterscheidung und in diesem Interesse ganz. Und sie nehmen es als ihr Verdienst in Anspruch, dieser höheren Metaphysik, dieser nicht Wissenschaft sondern Glaubenschaft aus Ideen eine sicherere Grundlage und eine festere Haltung gegeben zu haben, als das durch Kants Postulatenlehre und seine, letztlich dem reinen Begriffe der Wahrheit selber gefahrdrohende Lehre vom „Primate der praktischen Vernunft" hatte geschehen können. Das „*μετὰ τὰ φυσικά*" in diesem zweiten Sinne hat dann allerdings eine andere Bedeutung als in jenem ersteren. Denn bei den Ideen handelt es sich nicht wie in der niederen Metaphysik um Begriffe, die zwar „nach" den empirischen Begriffen liegen und unabhängig von diesen aufgefunden werden aber doch nur, um dann ganz und gar auf Empirie bezogen und angewandt zu werden, sondern da handelt es sich um solche Begriffe, die in der Tat über alle Naturbegriffe hinausliegen und deren Gegenstände selber schlechthin *μετὰ τὰ φυσικά*, über dem Sinnenfälligen, sein würden. Aber sie haben mit jenen doch gemein, daß auch sie ganz unabhängig von Sinneswahrnehmung in der Vernunft entspringen. Und so wandelt sich der Sinn des Namens „Metaphysik" nun in den einer Wissenschaft aller der Begriffe, Grundsätze und Erkenntnisse überhaupt, die nicht empirischen Ursprungs von uns gehegt werden. Und darin haben dann „niedere" und „höhere" Metaphysik das Moment ihrer Einheit, das uns berechtigt und nötigt, so ganz verschiedene Gegenstände in einem Zusammenhange abzuhandeln und vorne von den nüchternen Grundlagen von Mathematik

und Physik, hinten aber von den höchsten Ideen und Idealen des Menschen zu handeln.

12. Die Seitenzählung in unserer Ausgabe entspricht der des Urtextes. Am Texte ist nichts verändert. Über den Kapiteln ist in Kleindruck von mir der jedesmalige Hinweis auf die entsprechenden Schriften Kants hinzugefügt, um dadurch einen der Zwecke des Buches noch besser zu erreichen, den nämlich, ein Führer zu Kant selber zu werden*. Apelt hatte nur den Kapiteln Überschriften gegeben. Ich habe mir aber ferner erlaubt, auch den Paragraphen Titel oder kurze Sätze zu überschreiben, die dann auch ins Inhaltsverzeichnis eingefügt worden sind. Sie geben, mit den Kapitelüberschriften zusammen gelesen, in aller Kürze einen Leitfaden und eine Skizze des Ganzen, die besonders dem Anfänger vielleicht willkommen sein werden. Der Unterschied im Drucke wird den Zusatz vom Urtext leicht herausfinden lassen. Apelts eigene Anmerkungen stehen wie auch im Urtext immer unten auf der betreffenden Seite selber und sind mit * und ** gezeichnet. Die kleinen Ziffern 1 2 3 dagegen sind wieder ein Zusatz von mir und weisen auf meine Anmerkungen hin, die am Schlusse des Ganzen angefügt sind. Das Lesezeichen soll dazu dienen, diese immer sogleich und ohne die Mühe jedesmaligen Suchens zur Hand zu haben. Endlich ist am Schlusse von Herrn Dr. Ungenannt eine Liste aller wichtigen Termini und Gegenstände des Buches mit kurzen Erläuterungen gegeben. Für diese wertvolle Ergänzung, dazu für die freundliche Hilfe beim Lesen der Korrektur, die er und Herr Studiosus Gropp geleistet haben, sage ich besten Dank. Desgleichen Herrn Kandidaten Peter Katz, der das Handexemplar Friedrich Franckes, des Freundes Apelts, das wertvolle schriftliche Bemerkungen enthielt, zur Verfügung gestellt hat.

---

* Kants Kritik der reinen Vernunft ist in Hendels Bibliothek der Gesamtliteratur als Nr. 1266—1277 von Vorländer herausgegeben. Sie hat die Seitenzählung der zweiten Auflage des Urtextes am Rande. Nach dieser wird angeführt. Kants öfter angeführte Prolegomena, die den Inhalt seiner Kritik kürzer und in leichterer Form wiederholen, sind bei Reclam erschienen. Es empfiehlt sich, beide Werke bei der Lektüre unserer Metaphysik zu vergleichen.

13. Als sehr hilfreiche Begleitlektüre ist die neue Ausgabe von Fries' Lehrroman, Julius und Evagoras, besorgt von Prof. Bousset, anzuraten. Hier kehrt in liebenswürdiger Form gebildeter Unterhaltung und in der weniger strengen, darum auch weniger schweren Sprache des Zwiegespräches manches von dem wieder, was in unserem Buche in wissenschaftlicher Strenge abgehandelt wird. Und zugleich zeigt sich, wie diese Art von Philosophie sich als bestimmender Inhalt edlen Privat- und öffentlichen Lebens ausnehmen würde. (In ähnlicher Weise, auch in der Form eines Lehrromans, hat de Wette, Fries' Schüler, in seinem „Theodor" versucht, diese Philosophie, besonders in Beziehung auf das damals mächtig und eigentümlich sich erneuernde religiöse Leben unseres Volkes, in einem Lebensbilde zu verkörpern. Er ist zugleich ein eigentümlich interessantes Denkmal jener von so verschiedenartigen geistigen Strömungen durchzogenen denkwürdigen Zeit unseres Volkslebens, die er in typischen Einzelfiguren und Lebensentwicklungen festhält.) — H. Schmid's feines, hinreißend geschriebenes Büchlein „Vom Wesen der Philosophie", das zu unserem Buche eine unmittelbare Ergänzung bildet, soll hoffentlich ebenfalls bald dem Publikum wieder zugänglich gemacht werden. — Theologen erlaube ich mir hinzuweisen auf mein „Die Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie".

Göttingen 1910, zu Apelts Todestage.

Rudolf Otto.

(Apelts)

Vorrede

(zur Urausgabe von 1857).

Die Metaphysik[1] ist eine Wissenschaft, über der bisher ein gewisses mysteriöses Dunkel geschwebt hat. Alles war bei dieser Wissenschaft unsicher und schwankend: der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, sowie der Inhalt und die wissenschaftliche Form ihrer Erkenntnisse, selbst ihre Existenz ist bestritten worden. Noch heutzutage wird man auf die Frage, womit sich die Metaphysik beschäftige, sehr verschiedene und meist schwankende Antworten erhalten. Wenn man auch die Metaphysik als die Wissenschaft von den großen Rätseln des menschlichen Daseins zu betrachten gewohnt ist, so scheint es doch immer noch nicht ausgemacht zu sein, wie diese Rätsel gelöst werden sollen und ob sie überhaupt gelöst werden können. Die exakteste unserer heutigen Wissenschaften, die Physik, hat indessen jahrtausendelang ein ähnliches Schicksal gehabt. Sokrates zweifelte allen Ernstes an der Möglichkeit der Naturwissenschaften, in der Meinung: die Götter hätten den Menschen nicht vergönnt, dies Göttliche zu erkennen; und selbst sein großer Schüler Platon war noch der Ansicht, daß dem Menschen von der Natur der Dinge keine feste Wissenschaft, sondern nur schwankende Meinung möglich sei. Bevor Galilei, Kepler und Newton den Schlüssel zur Erforschung der Naturgeheimnisse gefunden hatten, konnte die Physik auch in der Tat noch nicht auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen, sondern war der Tummelplatz unsicherer Hypothesen, die sich jeder beliebig anders aussinnen konnte, wie sie eben in seinen Vorstellungs-

kreis paßten. Erst nach Entdeckung der Erfahrungsmethoden traten die Wahrheiten der Naturwissenschaft aus ihrem Dunkel hervor.

Die wichtigsten und höchsten Gegenstände der philosophischen Forschung sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Vor Kant war die Meinung in Deutschland herrschend, Leibniz habe den rechten Weg zur Erkenntnis dieser Gegenstände entdeckt. Aber seit der großen Revolution, welche Kant in den philosophischen Wissenschaften bewirkte, sind die Ansichten darüber mehr als je auseinandergegangen. In dem Chaos durcheinandergärender Meinungen und dem Streite der Parteien, die unter den verschiedenen Panieren des Materialismus, des Mystizismus und der Orthodoxie kämpfen, mag es vielleicht jetzt schwer sein, sich darüber zu orientieren, was wirklich philosophische Wahrheit ist, aber an sich und abgesehen von der Verwirrung der Begriffe, wodurch Parteiinteresse oder Parteileidenschaft die Sache verdunkelt hat, steht die philosophische Wahrheit selbst unerschütterlich und unwandelbar fest und es kommt nur darauf an, den richtigen Weg zu finden, der sicher zu ihrer Entdeckung führt. Es gibt nur einen einzigen Weg, der zur wahren Metaphysik führt, und alle Systeme der Metaphysik, die einen anderen Weg einschlagen, sind nichts als Dunst und Sophisterei. Es ist dies kein anderer, als der von Kant entdeckte Weg der Kritik der Vernunft. „Wer einmal Kritik gekostet hat“, sagt Kant in seinen Prolegomenen, „den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchimie oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie.“[2]

Entweder ist die Metaphysik eine reine Vernunftwissenschaft oder sie ist ein nichtiges Phantom. Da aber durch die

kritische Auflösung des Humeschen Zweifels feststeht, daß es eine Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft gibt, so muß diese auch eine ebenso feste Wahrheit und eine ebenso bestimmte wissenschaftliche Form wie ihre Schwesterwissenschaft, die Mathematik, haben. Die Möglichkeit, diese Wahrheiten sicher zu entdecken und die Metaphysik unter streng wissenschaftlicher Form auszubilden, beruht auf Kants großer und schöner Entdeckung des transzendentalen Leitfadens. An diesem können wir auf eine ganz sichere und untrügliche Weise alle metaphysischen Grundbegriffe auffinden, welche wirklich in der menschlichen Vernunft liegen, und es ist dabei unmöglich, daß sich einer derselben unseren Blicken entziehen oder ein unechter mit einschleichen könnte. Er gewährt uns ferner den Vorteil einer Topik der philosophischen Grundbegriffe, wodurch jedem solchen Begriffe die Stelle oder der Ort seines Ursprungs im menschlichen Geiste angewiesen wird. Dadurch können wir dann weiter diese Abstraktionen schon nach ihrer Stelle in der Vernunft gesetzmäßig miteinander verbinden und wir brauchen die philosophischen Grundurteile nicht mit den allgemeinsten Begriffen selbst reflektierend zu erzeugen. Durch ihn gelangt die Metaphysik zu einer ebenso festen Basis ihrer Erkenntnisse, wie sie die Geometrie in der Anschauung des Raumes besitzt. Es gibt nämlich außer Raum und Zeit noch ein Drittes, beiden Analoges, das aber nicht unmittelbar klar ist, sondern nur künstlich und mittelbar klar gemacht werden kann — gleichsam ein dunkler Raum, und so wie der Raum der Sitz und die Quelle der geometrischen Wahrheiten, so ist dieses Dritte der Sitz und die Quelle der metaphysischen Wahrheiten. In ihm liegt auch der Grund unseres Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. So wie Raum und Zeit ursprüngliche Formen der Zusammensetzung, jener für das Neben-, diese für das Nacheinander der Dinge sind, so ist

dieses Dritte eine ursprüngliche Form der Verknüpfung der Existenz der Dinge nach den Verhältnissen des In-, Durch- und Miteinander der Dinge. Mit Hilfe des transzendentalen Leitfadens läßt sich auch das Dunkel dieser ursprünglichen Grundvorstellung unserer Vernunft, des Fundaments aller metaphysischen Erkenntnis, aufklären[3].

Kants Hoffnungen, die Metaphysik durch Kritik der Vernunft in das sichere Gleis einer Wissenschaft zu bringen, sind indessen bis jetzt noch nicht erfüllt worden. Es ist noch niemals eine Metaphysik geschrieben worden, aus der man diese Wissenschaft erlernen könnte wie die Mathematik aus einem mathematischen Lehrbuche, obwohl das Material dazu größtenteils schon längst vorhanden sein dürfte. Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, gehen einen heuristischen Gedankengang nur bis zur Beantwortung der Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Von da an setzen sie die Bekanntschaft mit der Kritik der reinen Vernunft voraus und geben nur Erläuterungen zu dieser. In Fries' Metaphysik, ein so vortreffliches Buch es ist, herrscht aber eine zu dogmatische Form des Vortrages, wodurch der transzendentale Idealismus dem noch Uneingeweihten in die Wissenschaft leicht den Eindruck einer philosophischen Hypothese machen kann. Selbst nach Kant und Fries blieb noch manches für die Begründung, Berichtigung und Verdeutlichung der kritischen Philosophie zu tun übrig.

Ich übergebe hiermit dem Publikum die Frucht lange geprüfter und in einem Zeitraume von mehr als fünfzehn Jahren oft wiederholter Untersuchungen. Es ist dabei mein Zweck, mit Benutzung und Berichtigung des bereits vorhandenen Materials ein möglichst vollständiges Lehrbuch der Metaphysik zu geben. Ich habe darin versucht, den heuristischen

Gedankengang so, wie ihn Kant in seinen Prolegomenen begonnen hat, durch das Ganze hindurchzuführen. Um den historischen Boden festzuhalten, und um zugleich das Verständnis nach beiden Seiten hin zu erleichtern, habe ich mich so genau wie möglich an meine beiden Vorgänger, Kant und Fries, angeschlossen, selbst da, wo es leicht gewesen wäre, die Sache in einer anderen Form darzustellen. Lücken habe ich zu ergänzen und das Einzelne wie das Ganze der Lehre nach Kräften zu verbessern oder wenigstens zu verdeutlichen gesucht. Als das, was ich selbst zur Fortbildung der Lehre neu hinzugegeben habe, glaube ich bezeichnen zu können: meine Lehre von der spekulativen Grundform der menschlichen Erkenntnis und deren Verbindung mit der Kategorienlehre, wodurch, wie ich hoffe, das Verständnis der höchst schwierigen Apperzeptionenlehre bedeutend erleichtert ist; meine gänzlich veränderte Darstellung der Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, deren Verständnis bei Kant, wie ich mehrfach wahrgenommen habe, selbst für geübte und scharfsinnige Denker große Schwierigkeiten hat; endlich meine Begründung der Ideenlehre, die in Kants Kritik der reinen Vernunft fehlerhaft und in Fries' Kritik der Vernunft nur lückenhaft angedeutet ist.

Da die philosophische Erkenntnis etwas Dunkles und Rätselhaftes an sich hat, so hat man häufig die Lehren der Philosophie in eine dunkle und unverständliche Sprache eingekleidet. Man hat besonders in einigen Schulen in dunklen Ausdrücken die Tiefe des philosophischen Gedankens gesucht. Aber dies ist eine traurige Verirrung des menschlichen Geistes. Die Wissenschaft tappt nie im Dunkeln, sondern ihr ganzes Wesen ist Licht und Klarheit und die wissenschaftliche Tiefe besteht nicht in geheimnisvoller Verbergung, sondern gerade in der Beleuchtung des Grundes, auf dem die Wahrheit ruht. Die Philosophie, die vermöge ihrer

Erkenntnisart aus bloßen Begriffen sich weder an dem Leitfaden der Erfahrung (wie die Naturwissenschaft), noch der Anschauung (wie die Mathematik) orientieren kann, schwebt fortwährend in Gefahr, sich in nichtige und grundlose Begriffsgrübeleien zu verirren, wenn ihr nicht die Kritik der Vernunft mit ihrem transzendentalen Leitfaden zu Hilfe kommt. Eingedenk der Aufforderung Kants am Schlusse seiner Kritik der reinen Vernunft habe auch ich „das meinige dazu beitragen wollen, den von ihm entdeckten Fußsteig zur Heeresstraße zu machen".

Jena im Januar 1857.

Inhalt.

Drittes Kapitel.

Die spekulative Grundform der metaphysischen Erkenntnis und das System der Kategorien und Ideen.

4. Das Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

5. Die transzendentalen Ideen.

6. Die Grenzbestimmung unserer Erkenntnis durch die Ideen des Absoluten.

Viertes Kapitel.

Der transzendentale Idealismus.

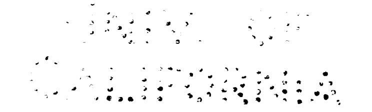
Fünftes Kapitel.

Die objektive Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis.

Sechstes Kapitel.

Die Spaltung der Wahrheit in die verschiedenen Weltansichten.

1. Metaphysik der äusseren Natur oder metaph. Körperlehre.



Einleitung.

Vgl. Kant, Kr. r. V.[2] S. 1—10.

§ 1.

Unterschied empirischer und rationaler Erkenntnis.

Alle unsere Erkenntnis fängt m i t der Erfahrung an, aber es entspringt nicht alle unsere Erkenntnis a u s der Erfahrung. Die Sinnesanschauung ist offenbar der erste Anfang, womit unser ganzes Erkennen beginnt. Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt daher alle an. Aber die Erfahrungserkenntnis ist selbst etwas Zusammengesetztes aus dem, was die Anschauung und Wahrnehmung der Sinne gibt, und dem, was unser Erkenntnisvermögen, durch sinnliche Anschauung bloß veranlaßt, aus seiner eigenen Selbsttätigkeit hinzugibt, welcher Zusatz nur durch Übung und Aufmerksamkeit von der Sinnenerkenntnis unterschieden und abgesondert werden kann.

Denn die Erfahrung ist kein bloßes Aggregat von Wahrnehmungen, sondern die Verknüpfung von Wahrnehmungen nach notwendigen Gesetzen. Diese Gesetze und Regeln können nicht empirischen Ursprungs sein. Erfahrung würde gar keine Gewißheit haben, wenn alle ihre Regeln nur empirisch, mithin zufällig wären. Die Unentbehrlichkeit solcher nicht empirischen Sätze zur Möglichkeit der Erfahrung selbst läßt sich also schon a p r i o r i dartun. Wir können aber auch zum Beweise der Wirklichkeit derartiger Sätze uns auf die Mathematik berufen, deren Grundsätze und Lehrsätze nichts Empirisches an sich haben. Selbst der allergewöhnlichste Verstandesgebrauch setzt derartige Sätze voraus, wie z. B.

das Kausalgesetz, daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse. Aber nicht bloß unter unseren Urteilen, sondern selbst unter unseren Begriffen finden sich einige, die nicht aus der Erfahrung entsprungen sein können. Wenn man z. B. bei dem empirischen Begriff eines Körpers von allen zufälligen Eigenschaften abstrahiert, die uns die Erfahrung zeigt (wie Farbe, Härte oder Weiche, Schwere usw.), so bleibt doch noch der Begriff der Substanz übrig, die man als Träger aller jener Eigenschaften notwendig vorauszusetzen gezwungen ist. Die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit dieses Begriffes zeigt offenbar an, daß er nicht durch eine zufällige Wahrnehmung der Sinne gegeben sei, sondern daß er in unserem Erkenntnisvermögen a priori seinen Sitz habe. Ja es scheint sogar Erkenntnisse zu geben, welche über die Sinnenwelt hinausgehen bis dahin, wohin keine Erfahrung mehr langt, und die mithin völlig unabhängig von der Erfahrung und selbst von aller Anschauung der Sinne stattfinden würden. Es ist dies die Erkenntnis von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese größten aller Rätsel menschlicher Erkenntnis sind unvermeidliche Aufgaben für uns und die Lösung dieser Aufgaben ist die Endabsicht aller Nachforschungen unserer Vernunft.

Fassen wir das Ergebnis dieser Betrachtung zusammen, so können wir vorläufig sagen: Alle unsere Erkenntnisse zerfallen in empirische und rationale. Die ersteren entspringen aus dem Sinn, die letzteren aus der reinen Vernunft; die ersteren sind zufällig, die letzteren notwendig; die ersteren sind Sachen der Kenntnis, die letzteren Sachen der Einsicht.

§ 2.

Philosophische Erkenntnis ist rationale Erkenntnis.

Von jeder anderen Wissenschaft kann man sich leicht einen Begriff verschaffen, auch wenn man keine Kenntnisse in derselben besitzt. Mit der Philosophie scheint man nicht so glücklich daran zu sein. Fast jeder Philosoph hat von seiner Wissenschaft einen anderen Begriff und eine andere Definition. Dies deutet offenbar darauf hin, daß die philosophische Er-

kenntnis selbst etwas Dunkles und Rätselhaftes an sich hat. Um dies Dunkel aufzuhellen, hat man öfters die Philosophie mit der Mathematik verglichen. Es gibt nicht leicht zwei Wissenschaften, die auf der einen Seite so verschieden, auf der anderen Seite so ähnlich sind.

Verschieden, denn in der Mathematik herrscht durchgängig Einigkeit der Lehre, in der Philosophie der größte Widerstreit. In der Mathematik herrscht eine Sicherheit des Wissens, welche den Zweifel völlig ausschließt, die Erkenntnisse der Philosophie dagegen scheinen unsicher und dem Zweifel ausgesetzt zu sein. Dort zeigt sich überall Licht und Klarheit, hier treffen wir häufig Dunkelheit und Dämmerung an.

Ähnlich sind beide Wissenschaften in der Art und Weise, wie sie zu ihren Erkenntnissen gelangen. Der Mathematiker findet seine Sätze nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern durch eigenes Nachdenken. Und ebenso kommt der Philosoph zu seinen Behauptungen. Denn unter Philosophieren versteht man das eigene freie Denken, das an kein Ansehen gebunden, an keine Autorität gefesselt ist. Um ein mathematisches oder philosophisches Problem zu lösen, braucht man nichts weiter als seinen eigenen Verstand, aber um eine geographische oder historische oder physikalische Aufgabe zu lösen, sind noch andere Quellen der Erkenntnis erforderlich. Z. B. das große geographische Rätsel über die Beschaffenheit des Innern von Afrika kann nicht durch Denken, sondern nur durch die Anschauung und Untersuchung jener Gegenden gelöst werden. Der Chemiker kann sich die Zusammensetzung der Stoffe nicht ausdenken, sondern er muß sie durch Experiment, d. i. auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen.

Was man daher auch für eine Ansicht über das Wesen der Philosophie haben mag, so wird man doch leicht zugeben, daß sie eine rationale oder eine Vernunftwissenschaft ist. Als solche ruht sie aber auf Prinzipien und nicht auf Factis oder mit anderen Worten: die philosophische Erkenntnis ist Cognitio ex principiis und nicht Cognitio ex datis. Nun mag es vielleicht mit großen Schwierigkeiten verbunden sein, diese Prinzipien zu finden, aber wenn man sie einmal hätte, dann wäre auch die

Möglichkeit da, die Philosophie als evidente Wissenschaft auszubilden. Die philosophische Erkenntnis würde alsdann an Sicherheit und Gewißheit der mathematischen nicht mehr nachstehen.

Es ist eine alte bekannte Schulregel: contra principia negantem disputari nequit, mit demjenigen kann man nicht streiten, der nicht die Prinzipien zugibt. Dieser Satz ist durchaus falsch, denn aller Streit in der Philosophie ist der Streit um die Prinzipien. Ist man erst in den Gründen einig, so muß man auch über die Folgen sich einigen können. Denn wo dies noch nicht geschehen wäre, da müßte auf der einen oder der anderen Seite ein Fehler im Schließen (der Ableitung der Folgen aus den Gründen) vorgekommen sein und dieser müßte sich mit Geduld und gutem Willen bald ausfindig machen lassen. Aber etwas ganz anderes ist es, wenn man sich um die Gründe oder Prinzipien selbst streitet. Ein solcher Streit kann nicht so leicht geschlichtet werden.

§ 3.

Kenntnis und Einsicht. Zufällig und notwendig. Allgemein.

Kenntnis fremder Länder und Völker hat der, der dieselben gesehen oder sie aus Beschreibungen kennen gelernt hat. Kenntnis fremder Sprachen besitzt der, der sich dieselbe erworben hat. Aber ganz anders verhält es sich mit philosophischen und mathematischen Erkenntnissen. Wenn mir jemand eine philosophische oder mathematische Wahrheit mitteilt, so sage ich nicht, ich habe sie kennen gelernt, sondern ich habe sie verstanden oder eingesehen. Da genügt nicht das bloße Sehen oder Hören, sondern ich muß dabei denken. Erst dadurch, daß ich über das, was ich sehe und höre, nachdenke, erlange ich das Verständnis oder die Einsicht in die mir mitgeteilte philosophische oder mathematische Wahrheit, erst dadurch mache ich mir eine solche Erkenntnis zu eigen. Von mathematischen und philosophischen Dingen kann man sich also keine Kenntnis erwerben, sondern man muß sich eine Einsicht in dieselben verschaffen. Nur empirische Erkenntnisse sind Sachen der Kenntnis, rationale Erkenntnisse dagegen

sind Sachen der *Einsicht.* Mathematische und philosophische Erkenntnisse aber sind nicht *empirische*, sondern *rationale* Erkenntnisse; sie werden nicht erfunden wie Fabeln, sie werden nicht erzählt wie Geschichten, sie werden nicht wahrgenommen wie Tatsachen, sondern sie werden durch eigenes Nachdenken gefunden.

Empirische Erkenntnisse (Kenntnisse) *besitzt* der eine, dem anderen *gehen sie ab.* Der Besitz dieser Erkenntnisse ist also für den einzelnen *zufällig.* Der eine hat z. B. eine Vorstellung von dem Niagarafall, der andere nicht. Wer sie nicht hat, der kann sich dieselbe durch allen Scharfsinn, durch alle Anstrengung des Denkens nicht erwerben. Er muß den Gegenstand selbst sehen oder ihn sich beschreiben lassen.

Philosophische Erkenntnis dagegen ist ebenso wie die mathematische eine allgemeine und notwendige. Der Besitz der philosophischen und mathematischen Erkenntnis ist also für jedermann *notwendig.* Diese Erkenntnisse sind mithin nicht das Eigentum einzelner, sondern das Eigentum eines jeden Menschen: man besitzt sie immerdar, zu allen Zeiten und an allen Orten. Wir haben sie, ohne daß wir uns dieselben erst zu erwerben brauchen. Wenn wir uns die philosophischen Vorstellungen erst *erwerben* müßten, so würden wir sie nicht durch bloßes Nachdenken finden können. Daß wir sie durch bloßes Nachdenken finden können, ist nur dadurch möglich, daß sie *de facto* schon in uns liegen, auch ohne daß wir uns ihrer bewußt sind. Die rationalen Erkenntnisse werden durch eigenes Nachdenken gefunden, heißt also nichts anderes, als wir werden uns derselben durch Denken bewußt. Sie werden durch das Denken nicht hervorgebracht, sondern zum Bewußtsein gebracht. Jeder Mensch *kann* z. B. jederzeit wissen, daß 2 mal 2 = 4 oder daß der briggische Logarithmus von 2=0,3 010 300 ist. *Ob* er es *wirklich* weiß, ist dann freilich noch eine andere Sache.

Die philosophische Erkenntnis liegt also tatsächlich in jedem Menschengeiste auf ein und dieselbe unveränderliche Weise. Dieses Faktum wird sich später noch genauer konstatieren lassen, wenn wir zur Betrachtung der Erkenntnis *a priori* kommen werden.

Die Schwierigkeiten der Philosophie betreffen in der Tat auch gar nicht diesen ursprünglichen Besitzstand selbst, sondern nur die Einsicht in denselben. Die Schwierigkeiten liegen nicht darin, wie wir die philosophische Wahrheit erwerben sollen (denn als notwendige Vernunftwahrheiten sind die philosophischen Erkenntnisse ein ursprüngliches Eigentum unserer Vernunft), sondern darin, wie wir uns dieses ursprünglichen Eigentums bewußt werden können.

Philosophische Erkenntnis kann also nicht gelernt werden, wie man neue Kenntnisse in den empirischen Wissenschaften oder neue Sprachen lernt; sie kann nur zum Bewußtsein gebracht, sie kann nur aufgeklärt werden. Wenn die philosophische Erkenntnis erst in uns aufgeklärt werden muß, so ist sie nicht ursprünglich klar, sondern muß erst klar gemacht werden. Wenn sie nicht ursprünglich klar ist, so ist sie ursprünglich dunkel. Die philosophische Erkenntnis liegt also ursprünglich als dunkle Vorstellung in jedem Menschengeiste und wir bedürfen mithin eines besonderen Lichtes, um dieses Dunkel in unserem eigenen Innern aufzuhellen. Dies Licht ist das Licht des Verstandes d. i. das Denken.

Philosophische Erkenntnis ist nun diejenige, welche einzig und allein in diesem Lichte erscheint, d. h. welche uns nur denkend zum Bewußtsein kommen kann. Sie lebt nur in den Begriffen des Verstandes. Die Ausbildung des Bewußtseins um die philosophische Erkenntnis ist daher viel vermittelter, viel schwieriger als bei jeder anderen Art von Erkenntnissen. Zufolge der ganzen Organisation unseres Geistes ist die philosophische Erkenntnis die verborgenste von allen Erkenntnisweisen, die wir besitzen.

§ 4.

Schwierigkeiten.

Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausbildung der Philosophie zur festen und unumstößlichen Wissenschaft entgegenstellen, entspringen aus zwei Quellen: 1. aus der Beschaffenheit der philosophischen Erkenntnis selbst und 2. aus der Sprache.

Die mathematische Erkenntnisweise besitzt, wie wir bald sehen werden, einen großen Vorzug vor der philosophischen und dieser besteht in der Anschaulichkeit ihrer Erkenntnisse. Obwohl also diese beiden Erkenntnisarten (die philosophische und die mathematische) gleichen Ursprungs (aus der Vernunft) sind, so sind sie doch von sehr verschiedener Beschaffenheit. Den mathematischen Begriffen kann eine Anschauung untergelegt werden, den philosophischen nicht. Die mathematische Erkenntnis ist daher unmittelbar klar, die philosophische dagegen ist ursprünglich dunkel. Die mathematische trägt vermöge ihrer Beschaffenheit ihre Evidenz schon bei sich, der philosophischen muß diese Evidenz erst gegeben werden. Die Prinzipien der Mathematik bieten sich gleichsam von selbst dar, die der Philosophie müssen erst aufgesucht werden.

Damit hängt das andere zusammen. Die Mathematik hat zwei verschiedenartige Mittel der Mitteilung ihrer Erkenntnisse, die sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, die Sprache und die Anschauung. Wenn man die Figur einer Ellipse, die Entstehung einer Zykloide oder Spirale oder eine Fläche von doppelter Krümmung beschreibt und der Sinn der Worte wird nicht verstanden, so kann man durch Zeichnung und Modelle, d. i. durch Darstellung des Gegenstandes in der Anschauung, dem Verständnis sofort zu Hilfe kommen. Die Gegenstände der philosophischen Erkenntnis dagegen können nicht in der Anschauung dargestellt, sondern nur durch Begriffe gedacht werden. Begriffe werden bezeichnet und anderen mitgeteilt durch die Wörter in der Sprache. Die Philosophie ist daher bei der Mitteilung ihrer Erkenntnisse nur auf die Sprache beschränkt[1].

Die Sprache ist in ihrem Ursprung und Gebrauch allerlei Zufälligkeiten und Unbestimmtheiten unterworfen. Der Sprachgebrauch selbst ist wandelbar. Mit ein und demselben Wort verbindet man in einem Zeitalter diesen, in einem anderen Zeitalter einen anderen Sinn. Die frühere Bedeutung eines Wortes geht oft verloren und wird durch eine spätere verdrängt. Das einzelne Wort in der Sprache ist ferner meist vieldeutig: es bezeichnet häufig ganz verschiedene Begriffe

und der Zusammenhang der Rede läßt es oft unbestimmt, welcher von diesen Begriffen gemeint sei. Fast alle philosophischen Begriffsbezeichnungen haben daher Nebenbedeutungen in sich. Philosophische Begriffe sind nämlich abstrakte Vorstellungen, die sich erst allmählich aus der Anschauung entwickeln. Dieses Abstrahieren geschieht in der Sprache und vermittels der Sprache. Man geht von der Benennung eines anschaulichen Gegenstandes aus und gibt dem Worte, welches anfangs etwas Konkretes bedeutet, nach und nach einen immer abstrakteren Sinn. So z. B. bedeutet das Wort „Grund" anfangs den Boden, worauf etwas steht oder aus dem etwas erwächst, und erst später bezeichnet es ganz im allgemeinen das, woraus etwas folgt, aus dem sich etwas ableiten läßt.

Diese Verwandlung der Bedeutung macht sich in jeder Sprache anders und zwar immer nach Bild und Ähnlichkeit d. i. nach dem Gesetz der Metonymien: der eigentümliche oder kyriologische Sinn des Wortes erhält später eine bildliche oder metonymische Bedeutung. Wie dies geschieht hängt nun wiederum vielfach vom Zufall ab. Einerseits ist es durch den Genius der Sprache, besonders durch das Gesetz ihrer Etymologien, andererseits aber auch durch die Denk- und Anschauungsweise eines Volkes bedingt. Wenn nun in diesen Metonymien die metaphorische Bedeutung von der kyriologischen nicht scharf geschieden werden kann, so wird die kyriologische Bedeutung des Wortes ihren Einfluß auch auf den philosophischen Gedanken mit geltend machen. Man kann dies an einem merkwürdigen Beispiel aus der griechischen Philosophie erläutern, wo dieser Einfluß sich selbst bis auf die Ausbildung der Weltansicht erstreckt.

Eine der ersten und leichtesten aller Abstraktionen ist die Vorstellung der Gestalt (*μορφή*, f i g u r a) eines Körpers im Gegensatz seiner Masse (*ὕλη*, m a t e r i a).

Diese Unterscheidung nun trug die griechische Spekulation, die sich aus der Anschauung und nicht aus Traditionen entwickelte, von dem einzelnen Körper auf die ganze Körperwelt über. Aus dieser Quelle ist dann die Bezeichnung fast aller metaphysischen und dialektischen Grundbegriffe der griechischen Philosophie geflossen.

Nun erhält der Körper offenbar seine Gestalt durch die B e g r e n z u n g seiner Masse, seiner Materie. Die Grenze ist das Gestaltende, das Formende. So bezeichnen die Worte, welche Gestalt bedeuten, wie *εἶδος*, s p e c i e s, f o r m a, und mit diesen diejenigen, welche „Ende, Grenze, Begrenzung" bedeuten, wie *πέρας*, *ὅρος*, t e r m i n u s, *ὁρισμός*, d e f i n i t i o, d e t e r m i n a t i o — überhaupt das Allgemeine, den Begriff, das Gesetz, die Ursache. Die deutsche Sprache folgt hier ganz anderen Metonymien. Da nun in allen diesen von Gestalt und Begrenzung hergenommenen Ausdrücken für Begriff, Gesetz und Ursache die kyriologische und metaphorische Bedeutung nicht geschieden ist, so äußert dies seinen Einfluß auf die Kosmologie und Theologie der Griechen. So nennt Aristoteles[5] die Gottheit *τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ*. Wir würden etwa sagen können: die Ursache oder der Ordner des Himmels oder der Welt; sowie anderwärts einmal die Richter die Grenzhalter alles Gerechten, d. i. die Urheber, die Ordner alles Gerechten genannt werden. Aber dies trifft nicht genau den Sinn des griechischen Ausdrucks. Denn in dem Worte *τὸ πέρας* liegt neben der abstrakten Bedeutung des Bewirkenden, Formenden, Ordnenden und Gestaltenden auch noch die anschauliche Bedeutung des Begrenzenden, Umschließenden so eng mit jener verbunden, daß sie sich von derselben gar nicht trennen läßt. Daher wird hier und zwar im Grunde bloß durch die Herrschaft, welche der Genius der Sprache über den Gedanken ausübt, der Gottheit ein Ort im Raume, und zwar in dem obersten Kreise jenseits des Fixsternenhimmels angewiesen.

Eine solche räumliche Weltansicht kann sich nicht zu der Idee der Gottheit erheben, welche wir besitzen. Denn wenn man sich Gott nur als W e l t b e g r e n z e r denkt, so kann man sich denselben wohl als das weltbelebende, gestaltende, ordnende Prinzip, als den weltregierenden Verstand, d. i. als die Vorsehung, aber nicht als den absoluten Urheber der Welt, als den Schöpfer aller Dinge vorstellen.

Dies ist ein schlagendes Beispiel der Abhängigkeit philosophischer Gedanken von der Sprache und den Zufälligkeiten ihrer Bildung. Die große Aufgabe für die wissen-

schaftliche Ausbildung der Philosophie wäre es daher, die philosophischen Begriffe von dieser Abhängigkeit gänzlich zu befreien. Daß und wie Kant diese Aufgabe gelöst hat, werden wir später sehen.

§ 5.

Abhilfe durch die Dialektik.

Philosophische Erkenntnisse sind nur mitteilbar durch die Sprache. Die Sprache ist ein veränderliches und zufälliges Instrument der Gedankenmitteilung. Die Philosophie enthält aber notwendige Wahrheit. Wie ist es nun möglich, durch die zufälligen und wandelbaren Wortgebilde der Sprache zur notwendigen Wahrheit zu gelangen? Wenn die philosophische Vernunfterkenntnis nur durch so ein veränderliches und mancherlei Zufälligkeiten unterworfenes Medium wie die Sprache ausgedrückt und mitgeteilt werden kann, so wird sie ja selbst den Charakter der Zufälligkeit dieses Mediums annehmen müssen. Wo bleibt aber dann ihre unwandelbare Notwendigkeit? Hier scheint ein Widerspruch zu liegen, aus dem sich vielleicht auf den ersten Blick kein Ausweg zeigt. Allein näher zugesehen befinden wir uns in der Astronomie in einer ähnlichen Lage. Wir messen die Bewegung der Gestirne durch die Uhr und die astronomischen Winkelmesser. Die Bewegung der Sterne folgt notwendigen Naturgesetzen, der regelmäßige Gang der Uhr wird aber durch mancherlei Zufälligkeiten gestört. Auch die Winkelinstrumente sind allerlei Fehlern und Störungen ausgesetzt. Wir messen also den unwandelbaren Lauf der Gestirne durch wandelbare Maßstäbe aus und dennoch erhalten wir das richtige Resultat. Wie ist dies möglich? Dadurch daß wir durch die Theorie der Instrumente die Gesetze und den Betrag der Veränderung dieser Maßstäbe kennen lernen. Hätten wir nun auch eine solche Theorie der Instrumente, durch welche uns die philosophische Wahrheit zum Bewußtsein kommt, so würde sich die letztere unwandelbar feststellen lassen. Das Instrument, durch das wir philosophische Wahrheit ausdrücken und darstellen, ist die Sprache. Wir bedürfen daher hier einer eigenen Kunst, welche uns

von den Zufälligkeiten der Sprachbildung und des Sprachgebrauchs befreit. Diese Kunst nannte Platon Dialektik.

Die Dialektik soll aber der Philosophie auch noch einen anderen Dienst leisten. Die philosophische Erkenntnisweise ist, wie wir gesehen haben, eine ursprünglich dunkle. Das natürliche Licht, welches ihr fehlt, muß durch ein künstliches ersetzt werden. Diesen künstlichen Beleuchtungsapparat jenes Dunkeln in unserem eigenen Innern soll uns die Dialektik gleichfalls gewähren. Die Dialektik soll in einer ähnlichen, wenn auch nicht so unmittelbaren, so doch nicht minder sicheren Weise der Sprache zu Hilfe kommen, wie die Anschauung in der Mathematik. Soll daher die Dialektik der Philosophie den geforderten Dienst leisten, so muß sie Hilfsmittel schaffen, welche den Mangel der Anschauung künstlich ersetzen.

Da uns nun die philosophische Erkenntnis im bloßen Denken zum Bewußtsein kommt, so ist es dialektisch von der größten Wichtigkeit, die Hilfsmittel des denkenden Verstandes, die Instrumente desselben für sich kennen zu lernen. Diese sind die Denkformen: Begriff, Urteil, Schluß und Systemform.

Aristoteles hat durch die Entdeckung derselben und die Gründung der Logik den ersten bedeutenden Schritt zur Auflösung jenes platonischen Problems der Dialektik getan. Er hat zuerst die logischen Formen des Denkens von den grammatischen Formen der Sprache gesondert, jene einzeln beschrieben und ihren Einfluß auf die Ausbildung unserer Erkenntnis gezeigt. Lange Zeit hindurch glaubte man damit die Aufgabe vollständig gelöst. Man versuchte durch und aus den Formen der Logik die ganze Philosophie zu entwickeln, wie es Kant ausdrückt: aus bloßer Logik Metaphysik zu machen. Die Dialektik ist aber auf die Ausbildung der Logik nicht beschränkt, sie ist vielmehr die wissenschaftliche Ausbildung aller allgemeinen, d. i. abstrakten Vorstellungsweisen überhaupt. Es gehört also zu ihr außer dem System der logischen Abstraktionen, d. i. der Denkformen, das System der empirischen, das System der mathematischen und vor allem das System der metaphysischen Abstraktionen.

§ 6.

Methode der Philosophie: regressiv, zergliedernd, kritisch.

Wollen wir uns der philosophischen Erkenntnis so bewußt werden, wie sie wirklich in uns liegt, so ist ein eigentümliches kunstgerechtes Verfahren dazu erforderlich. Dieses Verfahren besteht in der richtigen Methode der Aufsuchung und Entwicklung der philosophischen Wahrheit, in der rechten Methode zu philosophieren. Nur durch die Methode gelangt man zur Wissenschaft. Schon Descartes wurde auf Betrachtungen über die wahre Methode zu philosophieren geführt. Er ging dabei von der Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik aus und gelangte zu der Überzeugung, daß die Philosophie nur dadurch eine feste wissenschaftliche Gestalt bekommen könne, daß man die Strenge der mathematischen Methode in sie einführe. Seine Nachfolger Spinoza, Leibniz, Wolff und dessen Schüler bekannten sich zu seiner Ansicht, daß die Philosophie methode mathematica ausgebildet werden müsse[6]. Dagegen zeigte zuerst Kant, daß die Mathematik nicht, wie man bis dahin vorausgesetzt hatte, ihre Gewißheit erst durch die logische Strenge und Folgerichtigkeit ihrer Methode erhalte, sondern daß umgekehrt das Eigentümliche ihrer Erkenntnisweise die Anwendung dieser Methode erst möglich mache. Das Eigentümliche ihrer Erkenntnisweise besteht aber darin, daß wir die Größen in reiner Anschauung erkennen. Diese Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntnis bedingt erst die Möglichkeit der Anwendung der demonstrativ-syllogistischen Methode auf die Entwicklung und Ausbildung dieser Erkenntnis. Um die Richtigkeit dieser Kantischen Bemerkung nachzuweisen und zu begründen, müssen wir die Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik weiter fortsetzen.

Wir wissen, die philosophische Erkenntnis ist nicht ursprünglich klar, sondern ursprünglich dunkel.

Ursprünglich klar ist diejenige Erkenntnis, von der wir uns unmittelbar bewußt sind, daß wir sie haben. Eine solche Erkenntnis ist Anschauung.

Dunkel ist eine Erkenntnis, die wir haben, ohne uns ihrer unmittelbar bewußt zu sein, d. i. ohne auch in jedem Augenblick zu wissen, daß wir sie haben. Einer solchen Erkenntnis können wir uns nur mittelbar, d. i. nur durch Begriffe bewußt werden. Die Erkenntnis durch Begriffe ist gedachte Erkenntnis.

Die anschauende Erkenntnis ist für sich selbst klar. Jede andere Erkenntnis entlehnt mittelbar oder unmittelbar ihre Klarheit von der anschauenden.

Unmittelbar, wenn sie ihre Begriffe selbst im Schema oder am Beispiel in der Anschauung darstellen kann.

Mittelbar, wenn sie ihre Begriffe nur mittels eines Bildes oder Gleichnisses, also nur ikonisch, d. i. bildlich in der Anschauung darstellen kann.

Die anschauende Erkenntnis hat also ihr eigenes, die gedachte Erkenntnis dagegen ein geborgtes Licht. Sie strahlt das Licht der anschauenden Erkenntnis zurück. Ihr Licht ist der Reflex eines anderen. Sie kommt uns also durch Widerspiegelung, d. i. durch Reflexion zum Bewußtsein.

Die mathematische Erkenntnis nun ist anschauende und gedachte Erkenntnis zugleich. Die philosophische Erkenntnis ist nur gedachte Erkenntnis.

Die Mathematik kann ihre Begriffe unmittelbar (und zwar schematisch, also in abstracto und nicht bloß in concreto) in der Anschauung darstellen. Sie kann z. B. von der Ellipse oder der Parabel sofort eine Figur, ein Schema geben. Eine solche schematische Abbildung nennt man die Konstruktion des Begriffes, d. i. Darstellung desselben in der Anschauung, und es ist bemerkenswert, daß eine solche Figur nicht wie ein Bild den Charakter der Individualität, sondern den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt. Die Mathematik kann also die Realität ihrer Begriffe in der Anschauung dartun und sie

braucht daher um die Gültigkeit und Richtigkeit derselben auch nicht besorgt zu sein. Sie kann daher auch sofort aus ihren Grundbegriffen Grundsätze bilden und diese als Axiome, d. i. als Grundsätze von anschaulicher Klarheit aufstellen.

Wenn ich sage: die gerade Linie ist der kürzeste Weg von einem Punkte zum anderen, so leuchtet die Wahrheit dieses Satzes einem jeden unmittelbar ein, weil jedermann eine Anschauung von dem Wege hat, den die gerade Linie von dem einen zu dem anderen Punkte nimmt. Dagegen mit dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele behaupte ich Dinge, von denen sich kein Mensch eine Anschauung verschaffen kann.

Die mathematische Erkenntnis entwickelt sich also obschon in Begriffen und durch Begriffe dennoch aus der Anschauung. Ihre Grundwahrheiten oder Prinzipien sind ursprünglich klar. Die Grundwahrheiten der Philosophie dagegen sind ursprünglich dunkel. Sie müssen erst durch Denken und im Denken aufgeklärt und zur Deutlichkeit gebracht werden. Die Mathematik ist daher gleich anfänglich im Besitz ihrer vollen Wahrheit. Die Philosophie muß sich erst in diesen Besitz setzen. Dies begründet einen wesentlichen Unterschied in der methodischen Ausbildung beider Wissenschaften.

Die mathematischen Prinzipien sind das Evidenteste, das unmittelbar Einleuchtendste. Die Mathematik kann daher ohne weiteres ihre Prinzipien (ihre Grundbegriffe und Grundsätze) aufstellen, und da ihr die Anschauung immer zur Hand ist, so kann sie vermöge dieser immer neue Folgen mit den ersten Gründen verbinden und sich so ins Unermeßliche (soweit nämlich als jene Anschauung reicht) erweitern. Alle ihre Wahrheiten haben den doppelten Charakter der Anschaulichkeit und der Notwendigkeit und können daher zugleich demonstriert werden. Die Mathematik kann also von vornherein aus ihren Prinzipien entwickeln. Die Philosophie dagegen muß ihre Prinzipien erst aufsuchen. In jener wird also eine progressive

Methode der Entwicklung, in dieser eine regressive Methode des Suchens und Findens herrschen.

Die Mathematik kann mit willkürlichen Begriffsbestimmungen beginnen, denn ihre Begriffe haben eine ganz andere Natur als die der Philosophie.

Es gibt überhaupt zwei Wege, auf denen man zu Begriffen gelangt, entweder durch Determination oder durch Abstraktion, d. i. entweder durch willkürliche Verbindung mehrerer Merkmale zu einem Begriffe oder durch Absonderung eines vielen Dingen gemeinschaftlichen Merkmals aus der Anschauung. Z. B. auf den Begriff der Schwere kommen wir, weil wir sehen, daß alle Körper zur Erde fallen; der freie Fall der Körper gibt uns diese allgemeine Eigenschaft der Körper zu erkennen. Die Abstraktion führt zuletzt auf unauflösliche Begriffe, die Determination nicht.

Die Mathematik gewinnt ihre Begriffe durch Determination, die Philosophie durch Abstraktion. Z. B. der Begriff eines Kegels entsteht dadurch, daß man in Gedanken ein rechtwinkliges Dreieck um eine seiner Katheten dreht. Der Begriff entspringt also hier aus der willkürlichen Verbindung anderer Begriffe, d. i. durch Synthesis. Er ist nicht vor der Definition gegeben, sondern entspringt erst aus dieser. Daher sind alle Definitionen der Mathematik synthetische.

Nun kann es allerdings vorkommen, daß durch solche willkürliche Verbindung von Merkmalen Begriffe entstehen, denen kein Gegenstand entspricht und die mithin keine Realität haben. Allein das hat hier keine Gefahr. Da man es nämlich mit Begriffen zu tun hat, die sich in der Anschauung müssen darstellen lassen, so kann man aus der Konstruktion des Begriffes, d. i. aus seiner Darstellung in der Anschauung, auch sofort seine Realität erkennen. So beweist z. B. der Geometer, daß es außer Würfel, Tetraeder, Oktaeder, Dodekaeder und Ikosaeder keinen regulären Körper weiter gebe. Der Begriff eines Heptaeders oder regulären Siebenflächers ist daher zwar ein logisch richtiger, aber mathematisch

unmöglicher Begriff: es entspricht ihm keine Figur, er läßt sich nicht konstruieren.

Die Mathematik muß daher jederzeit, wenn sie einen Begriff definiert hat, denselben auch noch konstruieren. Denn durch diese Konstruktion wird die Definition erst bewiesen, d. h. die Realität des Begriffes dargetan. Nach mathematischer Methode darf man also niemals aus bloßen Definitionen beweisen. Dies ist der Fehler in Spinozas Ethik und in jedem dogmatischen System der Philosophie. Eben weil die Philosophie die Richtigkeit ihrer Definitionen niemals durch eine Konstruktion beweisen kann, ist auch die mathematische Methode bei ihr nicht zulässig.

Die philosophischen Begriffe entspringen nicht aus ihrer Definition, sondern sind schon v o r derselben gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Hier muß man also den Begriff klar und deutlich machen, d. h. man muß Merkmale oder Kennzeichen aufsuchen, wodurch er sich von anderen unterscheidet, und dann zusehen, welche Merkmale in ihm selbst enthalten sind. Man muß ihn also aus der Verbindung mit denjenigen Begriffen, mit denen er verworren zusammengedacht wird, a u s s o n d e r n, und dann, wenn es möglich ist, ihn selbst weiter z e r g l i e d e r n. So hat z. B. jedermann einen Begriff von S u b s t a n z oder W e s e n. Aber die meisten denken bei diesem Wort sogleich an M a t e r i e und m a t e r i e l l e n S t o f f. Dieser Begriff ist also bei den meisten Menschen dunkel oder verworren, er ist mit allerlei Nebenbegriffen verbunden, die der Philosoph sorgfältig von ihm absondern muß. Die Philosophie gewinnt daher die Erklärung ihrer Begriffe nur durch Z e r g l i e d e r u n g, durch A n a l y s i s. Alle Definitionen philosophischer Begriffe müssen daher a n a l y t i s c h gegeben werden. Auf philosophische Begriffe läßt sich deshalb auch die streng logische Form der Definition, welche in der Verbindung des Genus mit der D i f f e r e n t i a s p e c i f i c a besteht, nicht anwenden, sondern alle Erklärung ist hier nur E r ö r t e r u n g, d. h. Angabe von Merkmalen, welche den Begriff hinreichend charakterisieren, was häufig schon dadurch erreicht wird, daß man seinen O r t in der menschlichen Erkenntnis bestimmt.

Viele Philosophen haben zwar ihre Begriffe auch synthetisch erklärt. Allein solche Definitionen führen nicht auf gegebene, sondern auf fingierte oder willkürlich gemachte Begriffe, die keine Realität haben oder deren Realität wenigstens problematisch bleibt. Leibniz z. B. dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hat er aber nicht diese Monade erklärt, sondern erdacht, denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die meisten Begriffe der neueren und neuesten Philosophie sind solche willkürlich erdachte, z. B. der Schellingsche der absoluten Vernunft oder der Hegelsche des Weltgeistes.

Die Mathematik kann ihre Begriffe durch Figuren und sichtbare Zeichen darstellen. Aus der Zusammensetzung dieser Figuren und Zeichen kann man sofort alle Teilbegriffe, die in dem Hauptbegriff liegen, sowie ihr Verhältnis zueinander erkennen. Die Philosophie drückt ihre Gedanken durch Worte, d. i. durch hörbare Zeichen aus. Aus der Zusammensetzung dieser Zeichen kann man weder sehen, welche Teilbegriffe in dem Hauptbegriff liegen, noch welches das gegenseitige Verhältnis derselben ist.

Die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Philosophie dagegen das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto.

Der Mathematiker beweist an einer einzelnen Figur eine allgemeine Regel oder rechnet mit Zahlen und Buchstaben und entziffert daraus zuletzt ein Gesetz. Der Philosoph kann sich dieser Erleichterung, die Betrachtung der Sache mit der Betrachtung eines klareren Zeichens zu vertauschen, nicht bedienen, sondern er muß das Allgemeine und die Begriffe selbst in abstracto erwägen. Die Mathematik betrachtet in den Zeichen die Sache selbst, aber die Betrachtung der Zeichen würde die Philosophie nicht um einen Schritt weiter führen, denn ihre Zeichen, weit entfernt Abbildungen oder sichtbare Darstellungen ihrer Begriffe zu sein, sind für sich bedeutungslos und erhalten ihre Bedeutung erst durch den Sprachgebrauch. Die Philosophie muß sich also an die Sache selbst

wenden, d. h. sie muß die Begriffe selbst und ihr Verhältnis zueinander betrachten.

Die Mathematik *demonstriert* in der Anschauung die Abhängigkeit einer Behauptung von einer anderen Behauptung, die Philosophie *abstrahiert* in Gedanken von dem Besonderen auf das Allgemeine: sie hebt die allgemeine, abstrakte Wahrheit heraus, die sich in den besonderen konkreten Fällen nur *wiederholt*. Die mathematische Methode ist eine aus Grundsätzen ableitende und entwickelnde, die philosophische dagegen sucht die Grundbegriffe und Grundsätze, welche in unserer Erkenntnis wirklich liegen, erst auf. Diese Begriffe und Sätze finden wir, indem wir sie von unserer Erkenntnis absondern und *in abstracto* herausheben. Wir müssen daher unsere Erkenntnis selbst zum Gegenstand der Beobachtung machen und sie in ihre Teile und Bestandteile zerlegen, d. i. wir müssen unsere Erkenntnis *zergliedern*, *analysieren*. Die regressive Methode in der Philosophie wird also eine *zergliedernde* oder *analytische* sein müssen. Ihre Regeln sind folgende:

1. Man darf nie mit Erklärung der philosophischen Begriffe anfangen. Von jedem Dinge können verschiedene Prädikate unmittelbar gewiß sein, obschon dieselben den Begriff der Sache noch nicht vollständig bestimmen, also zur Definition noch nicht ausreichen. Diese zeichne man auf, vergleiche sie untereinander und ziehe daraus Folgerungen. Z. B. ohne noch die Definition von *Begierde* zu kennen, so kann ich doch mit Gewißheit sagen: jede Begierde setzt eine Vorstellung des Begehrten voraus, diese Vorstellung ist eine Vorhersehung des Künftigen, es ist mit ihr das Gefühl der Lust verbunden usw. Alles das nimmt man in dem unmittelbaren Bewußtsein der Begierde beständig wahr. Aus der Vergleichung solcher Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein, wenn auch ohne sie das, was man sucht, aus jenen unmittelbar gewissen Merkmalen gefolgert werden kann, so ist die Definition unnötig. Geht aber aus solchen augenscheinlichen Urteilen eine Definition deutlich und ohne Erkünstelung hervor, so kann man sie auch ohne Gefahr des Irrtums einräumen.

2. Die Philosophie darf nicht von Grundsätzen ausgehen, sondern muß zu ihnen hinaufsteigen, obschon sie eine rationale Wissenschaft ist und als solche nicht auf Tatsachen, sondern auf Grundsätzen beruht. Die Grundlage, von der man auszugehen hat, sind unmittelbar gewisse Urteile, die nur dasjenige von dem Gegenstande der Untersuchung aussagen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft. Von diesen geht man durch Zergliederung, Vergleichung und Folgerung rückwärts zu den Voraussetzungen, die der Erkenntnis dieses Gegenstandes zugrunde liegen. Bei diesem Verfahren wird gar nichts Ungewisses, auch nicht einmal versuchsweise, angenommen, sondern man geht immer von gewissen Erkenntnissen aus und sucht durch diese den allgemeinen und notwendigen Wahrheiten auf die Spur zu kommen, welche den besonderen zugrunde liegen. Die ersten gewissen Erkenntnisse hierbei schöpft man aber aus sicherer innerer Erfahrung, d. i. dem unmittelbaren augenscheinlichen Bewußtsein, welches uns sofort die Merkmale zeigt, die in dem Begriff der Sache enthalten sind.

Es gibt noch eine andere regressive Methode, die besonders in den Naturwissenschaften einheimisch ist. Dies ist die induktorische. Das Wesen derselben besteht in dem Schluß vom Besondern aufs Allgemeine nach disjunktiver Schlußart. Aber die analytische Methode der Philosophie läuft nicht in Schlüssen, sondern in Zergliederungen unserer Erkenntnis fort. Die induktorische führt nur auf Lehrsätze, aber nicht auf Grundsätze, sondern sie schließt schon unter Voraussetzung solcher Grundsätze. Sie ist nicht der Weg zu den notwendigen Vernunftwahrheiten, sondern zu den Mittel- und Verbindungsgliedern der notwendigen mit den zufälligen empirischen Wahrheiten. Die analytische Methode der Philosophie dagegen führt uns wirklich auf Grundsätze. Kant nannte sie die kritische Methode, weil sie eine Sichtung und Prüfung des Tatbestandes unserer Erkenntnis unternimmt *.

Der Kritizismus steht in gleicher Weise dem Dogmatismus wie dem Skeptizismus entgegen. Das dogmatische

* S. meine Theorie der Induction S. 54ff.

Verfahren will vom Allgemeinsten als dem Prinzip ausgehen, es besteht also seinem Wesen nach nur in Ableitungen aus gegebenen Prinzipien. Wie kommt nun der Dogmatiker zu seinen Prinzipien? Die Mathematik erhält ihre Grundsätze unmittelbar durch Anschauung, die dogmatische Metaphysik nur durch Hypothesen, d. i. durch willkürliche Voraussetzungen. Gewöhnlich geht der Dogmatiker von der Betrachtung eines Problems aus und sucht dafür Erklärungsgründe. Das Resultat ist eine hypothetische Metaphysik. Z. B. Um die Verbindung von Geist und Körper zu erklären, nimmt Leibniz zur prästabilierten Harmonie seine Zuflucht.

Wir suchen hier keine Hypothese zur Erklärung eines Problems. Wir gehen nicht von irgend einer Aufgabe, sondern von der Beobachtung der menschlichen Erkenntnis aus. Diese nehmen wir her, wie sie ist, und durch Zergliederung derselben suchen wir dasjenige aus ihr heraus, was in ihr Philosophisches ist, es mag nun dieses so viel oder so wenig sein, als es eben ist[7].

Erstes Kapitel.

Begriff und Wesen der Metaphysik.

Kant, Kr. r. V., Einl. III—VII. Prolegomena, § 1—5.

Wir haben uns zuletzt mit der Beschaffenheit des Weges bekannt gemacht, der zur philosophischen Wahrheit führt. Wir wollen nun diesen Weg betreten und den Versuch machen, die Spur der metaphysischen Erkenntnis aufzusuchen und weiter zu verfolgen. Zu diesem Zweck müssen wir uns zuerst einen Begriff von metaphysischer Erkenntnis verschaffen. Dabei machen wir es uns aber zur strengen Regel unseres Verfahrens: von keiner Voraussetzung auszugehen, keine Hypothese zuzulassen, keine Ansprüche mitzubringen, durch welche uns schon vielleicht im voraus ein Ziel der Untersuchung festgesteckt werden könnte. Wir wollen uns nur an Tatsachen und mit diesen zusammenhängende Begriffe halten, jene beleuchten, diese zergliedern und dann zusehen, welche Folgerungen sich daran knüpfen, zu welchen Voraussetzungen wir geführt werden. Wir wollen keine hypothetische Metaphysik, wir ersinnen keine willkürlichen Erklärungsgründe für irgend welches Problem, sondern unbekümmert um das, was sich aus ihr wird erklären lassen, suchen wir die metaphysische Wahrheit selbst, so, wie sie in unserem Geiste gegründet ist.

1. Das Eigentümliche der metaphysischen Erkenntnis und der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile.

§ 7.

Woran sind metaphysische Erkenntnisse zu erkennen?

Was suchen wir? Die metaphysische Erkenntnis.

Nun haben wir aber schon gesehen, daß der *Gehalt* der metaphysischen Erkenntnis ursprünglich, wenn auch dunkel, in uns liegt.

Wir haben ferner gesehen, daß wir, um diesen Gehalt aus der Masse der übrigen Erkenntnisse herauszufinden, diese letztere zergliedern, d. h. in ihre verschiedenartigen Bestandteile auflösen müssen. Unter diesen wird sich dann auch das Metaphysische als ein besonderer Bestandteil ausscheiden.

Wollen wir nun die menschliche Erkenntnis zergliedern, um das Metaphysische aus ihr auszusondern, so müssen wir uns offenbar zunächst nach einem charakteristischen Kennzeichen umsehen, an welchem wir die metaphysische Erkenntnis von jeder anderen Art der Erkenntnis zu unterscheiden imstande sind. Wir müssen daher zuerst zu bestimmen suchen, worin das eigentümliche Wesen der Metaphysik besteht.

§ 8.

Nicht an ihrem Gegenstande.

Eine Wissenschaft läßt sich von der anderen entweder objektiv oder subjektiv unterscheiden. Objektiv, d. i. durch den Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt. Subjektiv — das kann wieder auf zweierlei Weise geschehen, entweder durch die Erkenntnisquelle oder durch die Erkenntnisweise.

Was ist nun der Gegenstand, mit dem sich die Metaphysik beschäftigt? Bei jeder anderen Wissenschaft läßt er sich nennen, bei der Metaphysik nicht. Der Gegenstand der Botanik ist die Pflanze, der Gegenstand der Zoologie das Tier, der Gegenstand der Geographie die Erde und ihre Oberfläche, der Gegenstand der Astronomie der Himmel mit seinen Gestirnen. Man kann daher auch sagen: die Botanik ist die Wissenschaft von den Pflanzen, Astronomie die Wissenschaft von den Sternen, und selbst von der reinen Mathematik kann man sagen, sie ist die Wissenschaft von den Größen. Aber was ist nun der Gegenstand der Metaphysik? Hier geraten wir mit der Antwort in Verlegenheit. Ihr Gegenstand ist ebensowohl das Sinnliche wie das Übersinnliche. Man kann über alles philosophieren und schon Cicero erklärte deshalb die Philosophie durch die unbestimmte Formel, sie sei die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen

Dingen. Die Metaphysik beschäftigt sich also mit keinem besonderen Gegenstande und eben darum kann ihr Gegenstand auch nicht als ihr Unterscheidungszeichen von anderen Wissenschaften dienen. Wir müssen uns also an die Quelle wenden.

§ 9.

Sondern an ihrer Rationalität, Apriorität, Allgemeinheit und Notwendigkeit.

Betrachten wir nun die Quelle, aus der die metaphysischen Erkenntnisse entspringen. Metaphysische Erkenntnis ist nicht empirisch, sondern rational. Die Quelle dieser Erkenntnis ist also nicht die Empirie, die Erfahrung, sondern die reine Vernunft. Metaphysik ist also eine reine Vernunftwissenschaft. Eine solche ist aber auch die Mathematik. Die Betrachtung der Quelle zeigt uns also wohl den Unterschied unserer Wissenschaft von allen Erfahrungswissenschaften, aber sie reicht noch nicht hin, um sie auch von ihrer Schwester, der Mathematik, zu unterscheiden. Wir müssen uns daher dafür nach einem weiteren Unterscheidungszeichen umsehen und da bleibt uns nichts übrig als das dritte: die Erkenntnisweise. Bevor wir indes diese in Untersuchung ziehen, wollen wir noch ein wenig bei der Betrachtung der Quelle verweilen und die Eigentümlichkeit näher erörtern, die den mathematischen und philosophischen Erkenntnissen vermöge ihres Ursprungs aus reiner Vernunft zukommt.

Wenn eine Erkenntnis aus bloßer Vernunft entspringt, so ist sie offenbar nicht aus der Erfahrung und Wahrnehmung, d. h. nicht aus der Beobachtung des Gegenstandes geschöpft, auf den sie sich bezieht. Sie gilt also nicht durch Erfahrung, sondern sie gilt vor der Erfahrung durch bloße Vernunfteinsicht. Mathematische und philosophische Erkenntnis ist also vermöge ihres Ursprungs aus reiner Vernunft Erkenntnis a priori, d. h. sie geht der Erfahrung vorher, die wir über den Gegenstand machen können, auf den sie sich bezieht. Sie gilt unabhängig von der sinnesanschaulichen Erkenntnis der Wirklichkeit ihrer Gegenstände.

Die Betrachtung der Quelle, aus der die mathematischen und philosophischen Erkenntnisse entspringen, macht uns

also mit einer wichtigen Eigenschaft derselben bekannt. Diese Eigenschaft ist ihre Apriorität. Was heißt Erkenntnis a priori?

Die Ausdrücke a priori und a posteriori beziehen sich zunächst auf die Zeitordnung. Wenn ich sage, ich weiß a priori, d. h. ich weiß im voraus, daß das so kommen wird, so behaupte ich hier etwas zu wissen, noch bevor die Sache selbst eingetreten und von mir beobachtet worden ist. Es bezieht sich also meine Aussage nur auf zukünftige Dinge. Wogegen der Ausdruck a posteriori von gegenwärtigen und vergangenen Dingen gilt. So sagt man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. Leverrier wußte a priori, daß es jenseits des Uranus noch einen Planeten gebe und daß man denselben sehen würde, wenn man ein starkes Fernrohr auf den von ihm bezeichneten Ort des Himmels richten würde. Galle hat zuerst diese Vorhersagung durch Beobachtung bestätigt. Hamilton wußte gleichfalls, ohne es beobachtet zu haben und bevor noch von irgend einem Menschen diese Beobachtung gemacht worden war, daß es in doppelt brechenden, zweiachsigen Kristallen einen Punkt gibt, von dem aus der Lichtstrahl nicht in Gestalt einer geraden Linie, sondern auf der Mantelfläche eines Kegels heraustritt. Erst später hat Loyd dieses merkwürdige Phänomen beobachtet, welches unter dem Namen der konischen Brechung bekannt ist.

Worauf beruht nun die Möglichkeit eines solchen Blickes in die Zukunft? Wenn ich einen Gegenstand gesehen und beobachtet habe, so ist es wohl begreiflich, wie ich hinterdrein mancherlei von ihm wissen kann. Aber wie kann ich von einem Gegenstande etwas wissen, den ich noch nicht gesehen und beobachtet habe, d. i. wie kann ich im voraus oder a priori von einem Dinge etwas wissen? Ein solches Wissen kann offenbar nicht aus der Beobachtung des Gegenstandes, sondern nur aus bloßer Vernunft entspringen. Eine Erkenntnis a priori beruht also überhaupt nicht auf Erfahrung, sondern die Vernunft schöpft sie aus sich selbst. Man weiß, daß es so sein wird, weil man weiß,

daß es so sein muß. Die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori beruht also auf diesem ihrem Ursprung aus reiner Vernunft. Daher beziehen sich die Ausdrücke a priori und a posteriori in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung nicht auf die Zeitordnung, sondern auf die Quelle unserer Erkenntnisse.

Der Ausdruck: Erkenntnis a priori hat also etwas Unbestimmtes an sich. Nach der ursprünglichen Wortbedeutung würde man nur Erkenntnis zukünftiger Dinge darunter zu verstehen haben, man versteht aber darunter gewöhnlich Erkenntnisse aus reiner Vernunft. Es gibt allerdings auch Erkenntnisse, die aus der Erfahrung als ihrer Quelle abgeleitet und deren wir dennoch a priori teilhaftig sind. Wenn jemand den Einsturz eines Hauses bei Untergrabung seines Fundaments vorhersieht, so weiß er dieses doch nicht gänzlich a priori. Denn daß die Körper schwer sind und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, muß ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden. Eine derartige Erkenntnis fließt zwar nicht unmittelbar aus der Erfahrung, aber sie gründet sich doch mittelbar auf dieselbe: sie fließt nämlich aus einer allgemeinen Regel, die aus der Erfahrung gezogen ist. Wir müssen daher zwischen reinen und unreinen Erkenntnissen a priori unterscheiden. Die letzteren gründen sich mittelbar auf Erfahrung und Sinnesanschauung, die ersteren dagegen sind nicht bloß von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Sinnesanschauung unabhängig. Dies sind die apodiktischen Vernunfterkenntnisse, d. h. die reinphilosophischen und reinmathematischen Erkenntnisse. Wir haben es hier bloß mit diesen letzteren zu tun. Ihnen entgegengesetzt sind die empirischen oder die Wahrnehmungserkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind.

Erkenntnise a priori sind allgemeine und notwendige Erkenntnisse. Strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit sind die untrüglichen Merkmale, woran man die Erkenntnisse a priori jederzeit sicher von den empirischen unterscheiden kann. Wenn ein Urteil a priori gilt, so muß das Prädikat auch notwendig mit dem Subjekte verknüpft

sein, d. h. das Gegenteil einer solchen Behauptung muß unmöglich sein. Umgekehrt, wenn eine Behauptung mit Notwendigkeit gilt, so kann sie nicht aus der Wahrnehmung geschöpft sein; denn die Wahrnehmung kann mir wohl zeigen, daß etwas so ist, aber nicht, daß es so sein muß und nicht anders sein kann. Diese Notwendigkeit kann sich auf keine Empfindung gründen: man kann sie nicht fühlen, sondern muß sie begreifen.

Man kann wohl noch sagen: ich empfinde, daß ich das Gegenteil dieser Behauptung nicht denken kann. Aber woher weiß ich denn weiter, daß dasselbe auch jedem anderen denkenden Subjekte undenkbar sei? Das kann ich offenbar nicht empfinden. Folglich da ich die Einsicht in die Richtigkeit dieser Behauptung nicht aus der Empfindung habe, so habe ich sie unabhängig von dieser, also nicht a posteriori, sondern a priori.

Ebenso wenn ein Urteil mit strenger Allgemeinheit, d. h. so gilt, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern a priori giltig. Die Erfahrung kann mir wohl zeigen, daß etwas hier oder dort, daß es in vielen Fällen gilt, aber nicht, daß es in allen Fällen gelten muß.

Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zueinander. Es ist aber bisweilen leichter, an einem empirischen Urteil die Beschränktheit, als die Zufälligkeit desselben zu erkennen, auch kann man bei reinvernünftigen Urteilen oft leichter ihre unbeschränkte Allgemeinheit, als ihre Notwendigkeit zeigen. Darum ist es ratsam, sich beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.

Der Ausdruck: „unabhängig von aller Erfahrung", dessen sich Kant bedient, um das Wesen der reinen Erkenntnis a priori zu charakterisieren, hat nach ihm zu einem groben Mißverständnis Veranlassung gegeben. Wegen der schon erwähnten Zweideutigkeit, welche in dem Ausdrucke: Erkenntnis a priori liegt, kann man die Unabhängigkeit derselben von aller Erfahrung ebensowohl der Zeit nach, als

dem psychologischen Ursprunge nach verstehen, obwohl darüber, wie es bei Kant wirklich verstanden werden muß, kein Zweifel existieren kann. Erkenntnisse a priori sind nämlich von der Erfahrung zwar nicht der Zeit, aber doch dem Grunde und Ursprunge nach unabhängig. Indessen haben doch Beneke und andere dem ausdrücklichen Sinne der Kritik der Vernunft zuwider die Erkenntnisse a priori in der anderen Bedeutung genommen und sich darunter Erkenntnisse gedacht, die wir haben, noch ehe wir angefangen haben irgend eine Erfahrung zu machen, und dann, was sehr leicht war, deren Möglichkeit bestritten. Allein Erkenntnis a priori ist nicht solche, die vor aller Erfahrung und Wahrnehmung vorhergeht, die wir haben, noch ehe wir überhaupt etwas erfahren und wahrgenommen hätten; denn das würde soviel heißen, als daß wir erkennen sollen, noch ehe wir zu erkennen angefangen haben, was etwas völlig Ungereimtes ist. Alle Erkenntnis a priori setzt die Erfahrung und Wahrnehmung als die Bedingung ihrer Entwicklung und Entfaltung (obschon nicht als die Bedingung ihrer Erwerbung, d. i. als ihre Quelle) voraus. Kants Erkenntnisse a priori gelten, wenn von der Geschichte der Entwicklung unserer Erkenntnis die Rede ist, weder vor noch nach der Erfahrung, sondern in der Erfahrung, aber nicht durch Wahrnehmung und Beobachtung. Man muß nämlich unter Erkenntnis a priori eine solche verstehen, welche man vor der Anschauung des Gegenstandes hat, d. i. in der man etwas von dem Gegenstande erkennt, noch bevor man ihn beobachtet hat; nicht aber eine solche, welche unabhängig von jeder Wahrnehmung stattfindet. Kants Ausdruck a priori geht gar nicht subjektiv auf den Anfang unserer Vorstellungen, sondern bezeichnet eine Erkenntnisweise, welche Bestimmungen eines Gegenstandes erkennen läßt, ohne daß diese zuvor beobachtet worden wären, was, wie wir gesehen haben, nur bei einer Erkenntnisweise möglich ist, welche aus reiner Vernunft entspringt und deren Quelle nicht die Anschauung und Beobachtung des Gegenstandes ist. Wir wissen a priori, der Durchmesser verhält sich zur Peripherie des Kreises wie

1 : 3,14159 ... Dieser Satz gilt für jede Kreisgestalt, sie mag vorkommen, wo sie will, am Monde oder an einem Baum im Walde. So gelten die geometrischen Gesetze rein a priori nicht nur an unserer Erde, sondern in allen Himmelsräumen, nicht nur heute oder morgen, sondern schlechthin ohne Rücksicht auf den Zeitverlauf. Daher konnte Gauß aus einer vertrauten Bekanntschaft mit den Kegelschnitten gleichsam auf den ersten Blick die Bahn der Ceres und ebenso die Bahnen der Juno, Pallas und Vesta bestimmen.

§ 10.

Anamnesis.

Der soeben erörterte Gegenstand berührt den alten Streit über den Ursprung unserer Erkenntnis und unserer Vorstellungen. Einige Philosophen haben nämlich behauptet, daß gewisse Vorstellungen, die wir besitzen, aus dem Geiste selbst entspringen. Andere dagegen behaupten, daß der Geist ursprünglich nur wie eine leere Tafel (tabula rasa) beschaffen sei und daß ihm alle Vorstellungen von außen durch die Sinne gegeben werden.

Platon lehrte zuerst als etwas damals völlig Neues: jeder Mensch besitzt gewisse Erkenntnisse, die er nicht zu erlernen, an die er sich nur zu erinnern braucht. Diese Erkenntnisse werden nicht gelehrt, sondern nur durch Unterredung und Unterricht im Schüler geweckt und entwickelt. Er selbst gibt im Menon ein Beispiel, wie man durch Gespräch den Schüler so leiten könne, daß er durch eigenes Nachdenken diese Wahrheiten in sich selbst finde.

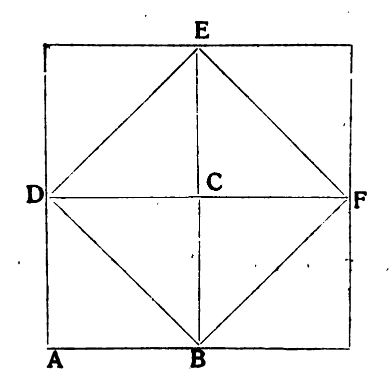
Der eigentliche Gegenstand dieses Dialogs ist die Frage, was die Tugend sei? Menon macht viele vergebliche Versuche, ihren Begriff zu bestimmen und bekennt endlich, daß er es nicht wisse. Der platonische Sokrates erwidert, er wisse es auch nicht, aber er wolle es mit ihm untersuchen. Menon kann nicht begreifen, wie man etwas untersuchen könne, was man noch nicht wisse. Sokrates sagt ihm hierauf, daß alle unsere Erkenntnis, die wir durch

eigenes Nachdenken uns verschaffen, nichts anderes sei als ein Wiedererinnern an das, was die Seele schon in sich hat, und daß, wenn nur an eins erinnert werde, man das übrige selbst finden könne.

Um ihn zu überzeugen ruft Sokrates einen jungen Sklaven aus dem Gefolge des Menon herbei und läßt ihn eine geometrische Wahrheit durch eigenes Nachdenken finden; er läßt ihn nämlich die Aufgabe lösen, ein Quadrat zu finden, das doppelt so groß ist wie ein gegebenes.

Der Gang, welchen Sokrates hierbei nimmt, ist seinen einzelnen Schritten nach folgender:

1. Zuerst erklärt er das Quadrat für ein Viereck, das nach allen Seiten gleich ist wie A B C D.



2. Gesetzt jede Seite des Quadrats enthält 2 Fuß, so muß das Quadrat selbst 4 und das doppelte 8 Quadratfuß enthalten.

3. Wie groß muß die Seite des letzteren sein? Der Sklave antwortet 4 Fuß. Damit erhält man aber, wie man sich sogleich überzeugt, wenn man es zeichnet, nicht das doppelte, sondern das vierfache des gegebenen. Dieses Quadrat würde aus 16 Quadratfuß bestehen.

4. Soll das Ganze = 8 sein, so muß die Größe jeder Seite zwischen 2 und 4 fallen. Der Sklave rät auf 3. Da er aber findet, daß das Quadrat, dessen Seite = 3 ist, 9 beträgt, so bekennt er: er wisse es nicht.

5. Sokrates macht jetzt den Menon darauf aufmerksam, daß der Schüler schon weiter sei, indem er seinen Irrtum eingesehen habe, Nichtwissen sei besser als Falschwissen.

6. Will man das Richtige finden, so braucht man nur den Grund des Irrtums aufzusuchen. Nicht die Seite, sondern die Fläche des gegebenen Quadrates soll verdoppelt werden. Nun bekam der Sklave durch seinen ersten Irrtum das vierfache, er soll aber nur das doppelte bekommen. Also muß er das vierfache halbieren. Da dieses aber aus vier gleichen Quadraten besteht, so braucht er nur jedes einzelne zu halbieren, um die Hälfte des Ganzen zu bekommen. Jedes von den 4 Quadraten kann man aber in 2 gleiche Hälften teilen, wenn man in denselben die Diagonalen B D, D E, E F und F B zieht. Diese schließen zusammen wieder ein Quadrat ein, welches die Hälfte des vierfachen, also das doppelte des gegebenen ist. Mithin ist die Diagonale des gegebenen die gesuchte Seite des doppelten.

Der Schüler lernt das nicht, sondern er kommt von selbst darauf; es taucht allmählich in ihm auf wie eine Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) an das, was er schon weiß[8].

Platon erklärt die Möglichkeit einer solchen Wiedererinnerung durch die Hypothese der Präexistenz der Seele. Er lehrt, die Seele habe früher in einem reineren Zustande bei den Göttern geweilt und diese Dinge selbst geschaut, sei aber durch eigene Schuld ins Erdenleben herabgestürzt und durch diesen Fall sei ihr die Erinnerung an ihre frühere Anschauung getrübt worden und müsse nun erst künstlich (durch Philosophie) wieder erweckt werden.

Dem Aristoteles mißfiel dieser Erklärungsgrund als phantastisch und er verwarf mit ihm die Sache selbst. Er behauptet dagegen: Alles muß erlernt werden und die allgemeinen Wahrheiten haben wir durch Induktion aus der Erfahrung.

Nach Descartes erneuerte sich dieser Streit des Rationalismus mit dem Empirismus zwischen Locke und Leibniz. Diejenigen, die den Ursprung gewisser Vorstellungen aus bloßer Vernunft behaupteten, haben meist diese Vorstellungen als angeborene betrachtet, zufolge einer Täuschung, die sehr nahe liegt. Wenn wir nämlich vor der Wahrnehmung eines Gegenstandes Vorstellungen von dem-

selben haben, so scheint es, als ob uns dieselben angeboren wären. Schon Descartes wurde in dieser Weise getäuscht. Er lehrte, dem menschlichen Erkenntnisvermögen seien gewisse Vorstellungen ursprünglich, und zwar mit Klarheit, gegeben, aus denen durch Demonstration methodo mathematica sich das System der Philosophie entwickeln lasse[9].

Diese Lehre von den angeborenen Vorstellungen griff Locke an[10]. Dieser zeigte, daß der Mensch keine Vorstellungen mit Bewußtsein in das Leben mitbringe, daß vielmehr alle Vorstellungen einmal in das Bewußtsein treten und sich vor demselben ausbilden. Mit dieser ganz richtigen Nachweisung und unter der Voraussetzung, daß unser Erkenntnisvermögen oder der „menschliche Verstand", wie es Locke mit Descartes nennt, eine Receptivität, eine bloße Wahrnehmungsfähigkeit sei, kam Locke auf die Lehre vom empirischen Ursprung aller unserer Vorstellungen. Die Seele ist nach ihm ursprünglich als eine leere und unbeschriebene Tafel (tabula rasa) zu betrachten. Sie bringt nichts mit, als ihre Anlage zum Erkennen, oder ihr Vermögen, etwa so wie der Spiegel die Folie. Alle Vorstellungen sind ihr empirisch durch die Sinne von außen gegeben.

Dagegen nun wies Leibniz nach[11], daß Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht durch die Sinne gegeben sein könne, sondern daß sie der Verstand aus sich selbst schöpfe. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis könne nicht aus zufälligen Wahrnehmungen entspringen, sondern müsse in angeborenen Vorstellungen gegründet sein. Er zeigte ferner die Notwendigkeit der angeborenen Vorstellungen aus dem Faktum des Wissens. Die ganze Arithmetik und Geometrie sowie die Logik und Metaphysik beruhe auf ihnen. Ja, ohne dieselben könne es gar keine Wissenschaft durch Demonstration, sondern nur durch Induktion geben, und letztere könne keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren, welche doch selbst schon gewisse Verstandesurteile voraussetze. Leibniz befreite ferner diese Lehre von der falschen Hypothese der Präexistenz und zeigte, daß nicht in einem früheren Leben und der Erinnerung an dasselbe der Grund derselben zu suchen sei, sondern in der Dunkelheit der Vorstellungen.

Nicht das deutliche Bewußtsein, sondern die Anlage dazu, nicht die wirkliche, sondern die virtuelle Erkenntnis sei uns angeboren *.

Diesen Streit des Empirismus mit dem Rationalismus schlichtet Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft durch die einfache Unterscheidung zwischen dem Anfang und dem Ursprung unserer Vorstellungen. Jener bezeichnet eine Epoche, einen Zeitpunkt in der Geschichte der Entwicklung und Ausbildung unseres Geisteslebens, dieser die Quelle, aus der eine Erkenntnis entspringt. Erkenntnis a priori ist keine angeborene Erkenntnis; sie liegt nicht in uns wie ein Apparat klarer fertiger Vorstellungen fürs Gedächtnis, in den der Verstand nur hineinzugreifen brauchte. Alle Erkenntnis muß sich vielmehr erst entwickeln und diese Entwicklung fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an. Aber die Erkenntnis a priori entwickelt sich nicht aus dem Sinne selbst, sondern aus der reinen Vernunft. Ihre Möglichkeit beruht auf der Selbsttätigkeit oder Spontaneität unseres Erkenntnisvermögens. Der menschliche Geist ist nämlich keine tabula rasa und selbst der Sinn ist nichts dem analoges; der menschliche Geist ist vielmehr eine rezeptive Spontaneität (erregbare Selbsttätigkeit), eine sinnliche Vernunft, welche zwar nur durch äußere Anregung zur Äußerung ihrer Tätigkeit gelangt, und nur durch diese von außen her veranlaßten Tätigkeiten das einzelne Wirkliche erkennt, der aber doch schon im Keim durch die Form ihrer Erregbarkeit auch die Form ihrer Erkenntnis bestimmt ist. Die Erwerbung der Erkenntnis a priori ist also durch die Natur des Erkenntnisvermögens selbst und nicht durch dessen zufällige sinnliche Anregung bestimmt. Die durch die ursprüngliche und unmittelbare Selbsttätigkeit unserer Vernunft mit unwandelbarer Notwendigkeit

* Das Angeborensein wurde meist so verstanden, dass wir eine Vorstellung der Zeit nach früher haben, als diejenigen Vorstellungen, welche erst durch Sinnesanschauung oder sonst wie erworben werden müssen. Dabei wurde gewöhnlich das Vorhandensein und das Bewusstsein der Vorstellungen nicht unterschieden.

in uns feststehenden Erkenntnisse können wir uns aber nur durch die willkürliche Tätigkeit des Verstandes im Urteil zum Bewußtsein bringen*.

§ 11.

Analytische und synthetische Urteile.

Die Mathematik sowohl wie die Philosophie besteht, wie wir gefunden haben, aus Erkenntnissen a priori oder aus Urteilen a priori. Wie unterscheiden sich aber nun die mathematischen von den philosophischen? Wie sind die mathematischen und wie die metaphysischen Urteile beschaffen? Die Beschaffenheit der metaphysischen Erkenntnis wollen wir nun zunächst untersuchen.

In jedem Urteil liegt das Prädikat entweder (wenn auch verdeckt) in dem Begriffe des Subjekts oder es liegt außer dem Begriffe des Subjekts, obschon es mit demselben verbunden ist. Im ersteren Fall ist das Urteil analytisch, im anderen synthetisch. Das erstere beruht auf Zergliederung der Subjektsvorstellung, das letztere auf Verbindung eines neuen Begriffes mit dem Subjekte, d. i. eines Begriffes, der in der Vorstellung des Subjekts noch nicht als Teilvorstellung enthalten ist, sondern zu derselben als etwas völlig Neues erst hinzukommt. So sind z. B. die Urteile: jeder Adler ist ein Vogel, alle Körper sind ausgedehnt, alles Zusammengesetzte ist teilbar, analytische, denn der Begriff des Vogels ist in dem des Adlers, der Begriff der Ausdehnung in dem des Körpers und der der Teilbarkeit in dem Begriffe des Zusammengesetzten enthalten. Dagegen das Urteil: alle Körper sind schwer ist ein synthetisches. Denn wenn ich den Begriff des Körpers zergliedere, so treffe ich wohl die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlickeit, der Gestalt, der Zusammensetzung, der Teilbarkeit, aber nicht das der Schwere darin an. Nun gehe ich aber auf die Erfahrung zurück, aus der ich den Begriff des Körpers abstrahiert habe,

* S. meine Schrift über Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie. S. 68—80.

und finde mit den obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verbunden. Indem ich nun dieses Prädikat dem Subjekt hinzufüge, erweitere ich dadurch vermöge der Erfahrung meine Erkenntnis vom Körper. Aristoteles und das ganze Altertum hatten noch nicht die geringste Ahnung von der Schwere der Himmelskörper (einer zahlreichen Gattung von Körpern). Erst durch Newtons Entdeckung der allgemeinen Gravitation lernte man dieselbe kennen.

Im analytischen Urteil wird durch das Prädikat unsere Erkenntnis von den Gegenständen, die wir im Subjekt des Urteils vorstellen, nicht erweitert, sondern es wird die Vorstellung des Subjekts durch Auflösung in ihre Teilvorstellungen nur deutlich gemacht, indem wir jetzt einzeln und abgesondert für sich das denken, was vorher nur verworren im Ganzen mitgedacht wurde. Durch analytische Urteile gewinnen wir also keine neuen Erkenntnisse, sondern verdeutlichen uns nur die, so wir schon haben. Neue Erkenntnisse gewinnen wir nur durch synthetische Urteile.

Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile läßt sich auch noch auf folgende Weise logisch bestimmen.

Im synthetischen Urteil wird nur die Sphäre des Subjekts in die Sphäre des Prädikats gesetzt, im analytischen dagegen wird das Prädikat zugleich auch in den Inhalt des Subjekts gesetzt. Man nehme z. B. das analytische Urteil: jedes Dreieck ist dreiseitig[12]. Hier ist der Begriff der Dreiseitigkeit ein Teil aus dem Inhalte des Begriffs Dreieck. Ohne Dreiseitigkeit läßt sich gar kein Dreieck denken. Sage ich hingegen: alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig, so ordne ich hier nur die einzelnen gleichseitigen Dreiecke (aber nicht den Begriff: gleichseitiges Dreieck) dem Begriffe des „gleichwinkligen" unter. Das Urteil ist also ein synthetisches.

So einfach und so unscheinbar vielleicht auch dieser Unterschied zwischen den analytischen und synthetischen Urteilen auf den ersten Blick erscheint, von so unentbehrlicher Wichtigkeit ist er für die Metaphysik. Er verbreitet ein ganz neues und unerwartetes Licht über die Natur der metaphysischen Erkenntnis.

Man hat eine Staubwolke von Schwierigkeiten erregt, um eine an sich so einfache Sache zu verdunkeln und zu verwirren. Man hat die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische bald unbestimmt, bald schwankend gefunden. Unbestimmt, indem man meinte, es sei in vielen Fällen ganz willkürlich, ob man ein Urteil für analytisch oder für synthetisch ansehen wolle. Schwankend, indem man vorgab, synthetische Urteile würden zu analytischen, wenn der Begriff sich erweitere, indem dann neue Merkmale in ihn aufgenommen würden, die anfänglich nicht darin waren. Allein dieser Unterschied ist in jedem Falle ein ganz bestimmter und fester und synthetische Urteile können sich niemals in analytische verwandeln.

Der Ausdruck: der Begriff erweitert sich, ist zum mindesten ungenau. Die Begriffe verändern sich nicht und erweitern sich nicht, sondern bleiben, was sie sind. Sollte der Begriff sich erweitern, so würde sich sein Inhalt verändern. Das ist nicht möglich. Nicht mein Begriff, sondern meine Erkenntnis von einem Dinge erweitert sich, und zwar durch synthetische Urteile. Wer daher behauptet, daß synthetische Urteile sich mit der Zeit in analytische verwandeln können, der verwechselt Begriff und Erkenntnis. Die vollständig bestimmte Erkenntnis eines Dinges gewinne ich durch die Anschauung vermittels synthetischer Urteile, aber den Begriff eines Dinges erhalte ich analytisch durch Abtrennung einer Teilvorstellung aus der Anschauung. Von einem bloß eingebildeten Gegenstande kann ich mir wohl einen Begriff machen, aber ich kann mir keine Erkenntnis von ihm erwerben, denn dazu ist Anschauung erforderlich.

Begriffe bilden sich zunächst durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen aus der Anschauung. Ich sehe z. B. Eichen, Linden, Fichten, Tannen etc. Jedes einzelne von diesen Dingen wird da etwas von den anderen ganz Verschiedenes an sich haben, aber alle tragen zugleich auch etwas Gemeinschaftliches an sich, was wir durch das Merkmal: „Baum" vorstellen. Es bleibt also ein gewisser Typus der Gestalt, ein Schema der Art im Gedächtnis stehen,

während das Individuelle der einzelnen Bilder verlischt. Dieses tritt nun im Begriff abgesondert für sich auf. Der Begriff ist also jederzeit eine allgemeine Vorstellung oder die Vorstellung eines Merkmals, welches vielen Dingen gemeinschaftlich zukommt*. Es kann mithin vermöge seines Ursprungs aus dem Schema der Einbildungskraft nichts in dem Begriffe liegen, was nicht vorher schon in dem Schema enthalten war. Dieses Gesetz gibt uns ein Kriterium an die Hand, nach dem wir beurteilen können, aus welchen Teilbegriffen der Inhalt eines Begriffes zusammengesetzt ist. Man nehme z. B. das Urteil: „die Erde läuft in einem Jahre um die Sonne", so kann man die Vorstellung „der Erde" zergliedern wie man will, man wird doch den Begriff ihrer jährlichen Bewegung um die Sonne darin nicht antreffen. Nun wissen wir: „In dem Begriffe kann nichts liegen, was nicht in dem Schema schon enthalten ist und im Schema kann nichts enthalten sein, was nicht auch in der Sinnesanschauung der Gegenstände liegt, die unter dies Schema gehören[12]." Die Anwendung davon auf den vorliegenden Fall ist sehr einfach. Die Bewegung der Planeten am Himmelsgewölbe bot sich sehr bald der Wahrnehmung dar, aber die Bewegung der Erde durch den Raum ist kein Gegenstand der unmittelbaren Sinnesanschauung, sondern ist erst aus Beobachtungen auf eine sehr künstliche und verwickelte Weise erschlossen worden.

Durch diese Betrachtung läßt sich auch der andere Einwurf beseitigen. Man hat als Beispiel den Satz: „die Luft ist elastisch" angeführt und gesagt, es sei willkürlich, ob man denselben als einen analytischen oder synthetischen betrachten wolle, denn wenn man unter „Luft" die „elastisch flüssige" Materie verstehe, die unsere Erde umgibt, so sei das Urteil ein analytisches. Wäre in der Tat dies Urteil ein

* Hegel, Herbart u. A. erklären den Begriff fälschlich als den Inbegriff der Merkmale, welche das Wesen eines Dinges ausmachen — eine Erklärung, durch welche der natürliche Unterschied von Erkennen und Denken verwischt wird und der Begriff einen Anschein von Realität erhält, der ihm nicht zukommt.

analytisches, so hätte man bloß logisch durch Zergliederung des Begriffs der Luft ihre Elastizität entdecken müssen und sich alle weitere Nachforschung ersparen können. Aber die Geschichte der Physik beweist das Gegenteil. Heron wußte von der Elastizität der Luft noch nichts und selbst Pascal und Perrier, welche aus ihrer Schwere schlossen, das Barometer müsse auf Bergen niedriger stehen, als in der Tiefe, was Perrier durch seine Beobachtungen auf dem Puy de Dôme bestätigte, kannten die Elastizität derselben noch nicht. Selbst Otto von Guericke hielt anfangs die Luft nur für ein leichteres Fluidum als das Wasser. Er geriet auf den Einfall, sie aus einem Gefäß abzuziehen, so wie man den Wein abläßt. Zu diesem Zweck erfand er die Luftpumpe. Er hatte erwartet, daß sich die Luft vollständig würde auspumpen lassen und daß während der Operation die ganze Luftmasse im Gefäß sich senken und einen leeren Raum über sich lassen werde. Statt dessen gewahrte er zu seiner Überraschung, daß die Luft fortwährend durch den ganzen Raum ausgedehnt blieb und nur verdünnt wurde. Daraus erkannte er erst ihre Elastizität oder Ausdehnungskraft.

Die Schwierigkeit, welche man in bezug auf den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile zu finden gemeint hat, betrifft auch vorzugsweise die empirischen Begriffe, weil diese gegebene und nicht gemachte Begriffe sind und die Leichtigkeit, mit der wir uns durch Sinnesanschauung neue Erkenntnisse erwerben, läßt uns die Synthesis im empirischen Urteil oft kaum gewahr werden.

Das Wesen der metaphysischen Erkenntnis muß, wie wir gefunden haben, durch Merkmale ihres Ursprungs und ihrer Erkenntnisweise in Verbindung miteinander bestimmt werden. Die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische geht nun nicht auf den Ursprung, die Quelle oder die Entstehungsart, auch nicht auf die logische Form des Urteils, sondern auf den Inhalt desselben, also auf die Art und Weise, wie wir durch Urteile erkennen: er betrifft also einen Unterschied der (gedachten) Erkenntnisweise.

Das System der analytischen Urteile[14] ist die Logik. Die Logik ist die Wissenschaft aus den Grundsätzen des Denkens.

Sie hat es also nicht mit dem Inhalte oder der Materie, sondern lediglich mit der Form unseres Denkens zu tun, und ist daher nicht eine materiale, sondern bloß formale Wissenschaft. Die philosophische Logik abstrahiert daher ganz von allem Inhalt der Erkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, sowie auch von ihrem Ursprunge. Sie bestimmt bloß die allgemeine notwendige Form, der alles Denken überhaupt schlechterdings gemäß sein muß, es mag einen Ursprung oder ein Objekt haben, welches es wolle, es mag empirisch oder rein sein. Der Verstand hat es also hier mit gar keinem Gegenstande, sondern bloß mit sich selbst und der Zergliederung seiner eigenen Form des Denkens zu tun.

§ 12.

Prinzip der analytischen Urteile.

Das Prinzip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs, d. i. die Wahrheit der analytischen Urteile beruht unmittelbar auf dem Satze des Widerspruchs[15]. Wenn ein Begriff in einem anderen Begriffe als Merkmal enthalten ist, so versteht es sich von selbst, daß er von demselben prädiziert werden kann. In einem bejahenden analytischen Urteil kann daher das Prädikat, weil es schon vorher in dem Begriffe des Subjekts gedacht wird, von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden. In einem verneinenden analytischen Urteil muß eben auch zufolge des Satzes des Widerspruchs das Gegenteil des Prädikatsbegriffes von dem Subjekte verneint werden, z. B.: Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach).

Dadurch erhält man gleichfalls ein Kriterium, woran man jederzeit erkennen kann, ob ein Urteil analytisch oder synthetisch ist. Man nehme z. B. die Sätze: die Luft ist Materie, sie ist beweglich, fühlbar, sie umgibt die Erde; so folgen diese alle durch den bloßen Satz des Widerspruchs aus dem Begriffe der Luft, sind mithin insgesamt analytisch. Dagegen das Gegenteil des Satzes: die Luft ist elastisch, widerspricht nicht dem Begriffe der Luft, sondern der Erfahrung. Gesetzt die Mondbewohner (falls es solche gäbe)

entdeckten unsere Atmosphäre, so könnten sie sich wohl einen Begriff von Luft machen, da sie aber selbst keine Luft an ihrem Weltkörper haben und daher auch nicht mit derselben experimentieren können, so würden sie auch nicht erfahren können, ob die Luft elastisch sei oder nicht.

Der Satz des Widerspruchs ist der höchste Grundsatz der Logik und des Denkens. Da nun alle analytischen Urteile unmittelbar aus ihm folgen, so sind auch alle diese Urteile ihrer Natur nach Urteile a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht. Denn um z. B. zu wissen: Gold ist ein gelbes Metall, bedarf es keiner weiteren Erfahrung, sondern nur der Zergliederung des Begriffes: Gold.

§ 13.

Synthetische Urteile a priori sind a: die mathematischen. — Wie sie möglich sind.

Das Prinzip der synthetischen Urteile kann nicht der Satz des Widerspruches sein, sondern sie beruhen auf einem anderen Grunde, welcher die Synthesis des Prädikats mit dem Subjekte möglich macht. Um diesen ausfindig zu machen, was zum Teil mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist, müssen wir vorerst einmal zusehen, wo wir synthetische Urteile überall antreffen.

Zuerst ist klar, daß alle Urteile a posteriori, d. h. alle empirischen oder Erfahrungsurteile synthetisch sein müssen. Denn wären sie analytisch, so wären sie Urteile a priori. Das ist auch schon für sich klar. Wenn ich z. B. sage: diese Rose hier blüht gelb, so liegt der Begriff des Gelben nicht in dem Begriff der Rose, denn sie könnte ebensogut rot oder weiß blühen, sondern er kommt durch die sinnliche Anschauung, die ich von dieser Rose habe, zu dem Begriff derselben hinzu. Die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat in einem solchen Urteil gründet sich also auf die Anschauung oder die Beobachtung des Gegenstandes und nicht auf den Begriff desselben. Die Möglichkeit der synthetischen Urteile a posteriori hat daher gar nichts Wunderbares an sich. Aber wie es

synthetische Urteile a priori geben könne, das ist wunderbar. Denn in solchen Urteilen beruht die Erweiterung unserer Erkenntnis auf keiner Beobachtung des Gegenstandes.

Wir kommen also hier auf die Frage:

Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Diese Frage bildet den eigentlichen Kardinal- und Angelpunkt von Kants Kritik der reinen Vernunft. Durch sie ist das Problem der reinen Vernunft, die Frage nach den notwendigen Vernunftwahrheiten, zuerst auf einen scharfen schulgerechten Ausdruck gebracht. Von der Antwort auf diese Frage hängt das Schicksal der Metaphysik ab.

Es hat nicht die geringste Schwierigkeit, sich die Möglichkeit der empirischen Wahrheiten oder der Urteile a posteriori begreiflich zu machen. Die Möglichkeit derselben beruht auf dem Gegenstande selbst. Wenn ich den Gegenstand sehe und beobachte, so lerne ich seine Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse kennen; ich finde durch die Beobachtung Neues, was in dem Begriffe des Gegenstandes noch nicht liegt. Der Grund der Erweiterung meiner Kenntnis von dem Gegenstande über den Begriff desselben hinaus liegt also hier in der Anschauung des Gegenstandes. Aber die Beobachtung des Gegenstandes, diese unerschöpfliche Quelle neuer Kenntnisse fällt bei der Erkenntnis a priori weg. In synthetischen Urteilen a priori verbinde ich den Prädikatsbegriff mit dem Subjekte, noch bevor ich den Gegenstand gesehen habe, an dem diese Verbindung angetroffen wird. Diese Verbindung ist hier weder durch den Satz des Widerspruchs noch durch Wahrnehmung gegeben. Es muß also einen anderen, und zwar tief verborgenen Grund dieser Synthesis geben.

Doch wir wollen hier auf unserer Hut sein, daß uns nicht ein bloßes Nebelbild täusche. Bevor wir auf die Untersuchung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori eingehen, muß erst das Faktum feststehen, daß es wirklich solche Urteile gibt. Hier hat nun Kant zuerst die wichtige Entdeckung gemacht, daß die mathematischen Urteile insgesamt synthetisch sind. Das ist etwas ganz Neues, woran

vor Kant kein Philosoph auch nur im entferntesten gedacht hatte.

Schon Aristoteles ließ sich durch den Schein täuschen, als ob die notwendigen Wahrheiten in analytischen Urteilen beständen und aus dem Satze des Widerspruchs abgeleitet werden könnten[16]. Locke lehrt ausdrücklich: alle allgemeinen Sätze ruhen insgesamt auf dem Prinzip der Identität[17]. Leibniz[18] und Hume[19] hatten gleichfalls unbefangen vorausgesetzt, daß alle mathematische Wahrheit durch den Satz des Widerspruchs begründet werden könne*. Dadurch wurde diejenige reinvernünftige Erkenntnis, über deren Existenz kein Zweifel obwalten kann, nämlich die mathematische, für analytisch erklärt, und eine philosophische Erkenntnis, die synthetisch sein sollte, d. i. einen besonderen Gehalt, wie die Metaphysik, enthalten sollte, mußte dann natürlich bezweifelt werden. Die Metaphysik wäre alsdann eine Wissenschaft, die aus lauter analytischen Sätzen bestände; sie verdiente alsdann mit Recht den Spott, mit dem sie Schiller überhäuft, wenn er singt:

> Der Schnee macht kalt, das Feuer brennt,
> Der Mensch geht auf zwei Füßen,
> Die Sonne scheint am Firmament,
> Das kann, wer auch nicht Logik kennt,
> Durch seine Sinne wissen.
> Doch wer Metaphysik studiert,
> Der weiß, daß, wer verbrennt, nicht friert,
> Weiß, daß das Nasse feuchtet
> Und daß das Helle leuchtet[20].

---

* Die Verwechslung der notwendigen Wahrheiten mit den analytischen Urteilen liegt sehr nahe. Man denkt gewöhnlich so: Notwendige Wahrheit ist die, deren Gegenteil wir uns nicht denken können. Die Unmöglichkeit, das Gegenteil zu denken, hat ihren Grund in dem Satze des Widerspruchs. Ich kann mir nichts denken, was sich selbst widerspricht, z. B. einen Kreis nicht anders als rund. Also, schließt man weiter, folgen alle notwendigen Wahrheiten aus dem Satze des Widerspruchs. Wenn sie aber aus dem Satze des Widerspruchs folgten, dann wären sie samt und sonders analytische Urteile. Der Fehler steckt hier in dem zweiten Satze. Bei mathematischen und metaphysischen Urteilen hat die Unmöglichkeit das Gegenteil zu denken ihren Grund nicht in dem Satze des

Aber damit hat es eben keine Not. Denn, wenn es eine Metaphysik geben soll, so muß, wie wir bald sehen werden, dieselbe aus synthetischen Urteilen a priori bestehen, und daß es wirklich solche Urteile gibt und geben kann, das verbürgt uns die Mathematik.

Es muß daher zunächst die Nachweisung gegeben werden, daß alle mathematischen Urteile synthetische Urteile a priori sind.

Zuerst ist klar, daß alle mathematischen Urteile a priori gelten, da sie apodiktisch sind. Wird gefragt: ist der Weg von Wien nach London über Calais oder über Hamburg näher, so läßt sich das nicht so ohne weiteres beantworten, sondern man muß erst nachmessen. Wird dagegen gefragt: ist der gerade Weg von einem Orte zum andern näher als der krumme, so weiß ich die Antwort hier ohne weiteres und ohne daß ich erst nachzumessen brauchte. Ich gelange also hier auf eine ganz andere Art und Weise zur Erkenntnis als dort. Das geometrische Axiom: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei gegebenen Punkten, gründet sich nicht auf eine wirkliche Messung dieses Weges, sondern ich sehe die Notwendigkeit seiner Wahrheit ohne eine solche Messung ein. Oder, daß die drei Winkel eines jeden Dreiecks zusammen immer zwei Rechte betragen, weiß ich nicht daher, daß ich diese Winkel in einer Menge von Dreiecken gemessen und zusammenaddiert habe, sondern ich weiß es daher, weil es mit Notwendigkeit aus anderen schon bewiesenen Sätzen folgt. Wäre der Satz nur empirisch, so würde er nicht für alle Dreiecke gelten, sondern nur für die, die wirklich ausgemessen worden wären. Ja selbst für diese würde er nicht in aller Schärfe, sondern nur annähernd gelten; die Messungen würden mit den unvermeidlichen Fehlern der Beobachtung behaftet sein. Aber ich weiß apodiktisch, der Satz gilt in aller Strenge, und wenn ich es in der Beobachtung anders finde, so macht mich dies an der

---

Widerspruchs, sondern in etwas ganz anderem. Der Untersatz des Schlusses ist nämlich unvollständig. Ich kann mir allerdings nichts denken, was sich selbst widerspricht; aber ich kann mir auch ebensowenig etwas denken, was einem Axiom oder überhaupt der reinen Anschauung oder auch einer Kategorie widerspricht.

Wahrheit des Satzes nicht irre, sondern ich schiebe die Abweichung auf die Fehler der Beobachtung und Zeichnung. Die Beobachtung kann also die Gültigkeit dieses Satzes weder bestätigen noch widerlegen, sondern muß sich ihm fügen. Die Wahrheit dieses Satzes fließt mithin nicht *aus* der Beobachtung, sondern sie steht *unabhängig* von derselben und *vor* derselben fest. Und so ist es mit allen mathematischen Urteilen bewandt.

Die mathematischen Urteile sind aber ferner auch *synthetisch*. Man betrachte z. B. das Axiom der Geometrie: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Der Begriff des Geraden bestimmt nur die Qualität der Linie, aber nichts über ihre Größe (Quantität). Der Begriff des Kürzesten, diese Eigentümlichkeit der Größe, wird der Art von Linien, die das Subjekt nennt, als ein ganz neues Merkmal beigelegt, das noch nicht im Subjektsbegriff enthalten war*.

---

* *Whewell* drückt dasselbe in seiner *Philosophie der induktiven Wissenschaften* folgendergestalt aus: „Wenn wir die Behauptung aussprechen: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, ist dies bloß ein identischer Satz (*an identical proposition*)? Die Definition der geraden Linie in einer anderen Form? Nein; die Definition der geraden Linie enthält bloß den Begriff ihrer Form, aber nichts in betreff ihrer Größe; folglich kann auch nichts in ihr liegen, was mit dem Begriff des Kürzesten gleichbedeutend wäre."

Von der synthetischen Natur der geometrischen Sätze kann man sich auch noch auf folgende Weise leicht überzeugen. Die Sätze der Geometrie sind hypothetische Urteile (s. Fries, Mathematische Naturphilosophie § 8. 2. Dessen System der Logik § 111, meine Theorie der Induktion. Kap. 1 u. 2.). Das analytisch-hypothetische Urteil ist aber der Vernunftschluß, alle anderen hypothetischen Urteile sind synthetisch. So ist auch das Axiom: durch zwei Punkte geht nur eine einzige gerade Linie, wie jedes Urteil, welches zwei Subjekte hat, ein hypothetisches, dem durch das „nur" die Verneinung einer Disjunktion der Folgen unter demselben Grunde angehängt ist. Man kann die hypothetische Form desselben auch sofort grammatisch hervortreten lassen, wenn man es mit einer etwas veränderten Wendung des Ausdrucks so ausspricht: „Wenn zwei Punkte (oder zwei Örter des Raumes) gegeben sind, so ist auch eine und nur eine Richtung bestimmt." Das Urteil behauptet die Abhängigkeit der Lage einer geraden Linie (die das Bild der Richtung ist) von der Lage zweier Punkte.

Mathematische Urteile werden nicht durch den Satz des Widerspruchs begründet und gegeben. Synthetische Urteile müssen zwar jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß sein, aber sie können nicht daraus folgen. Jeder Vernunftschluß, mithin auch jeder geometrische, muß ebenfalls dem Satze des Widerspruchs gemäß sein. Allein die Kontradiktion, trifft in mathematischen Sätzen nie den *Begriff* des *Subjekts*, sondern allemal irgend ein *Axiom* oder *Postulat* oder einen schon bewiesenen *Lehrsatz*. Das Gegenteil des Satzes: durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel ist das Dreieck gegeben, widerspricht weder dem *Begriffe* der zwei Seiten noch dem des Winkels, noch dem des Dreiecks, sondern dem *Axiom*: von einem Punkte zum andern ist nur *eine* gerade Linie möglich. Und ebenso widerspricht das Gegenteil des Axioms: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, nicht dem *Begriffe* der geraden Linie, sondern der *Anschauung* des Raumes, der sich zwischen den beiden Punkten befindet.

Der Satz des Widerspruchs ist nur ein Prinzip der Wiederholung meiner Gedanken unter einer anderen Form. Hier kommt es aber nicht auf die tautologische Wiederholung eines anderweit schon gegebenen Gehaltes, sondern auf das Gegebenwerden eines neuen Gehaltes an. Es muß also ein anderes Prinzip der Gültigkeit der mathematischen Wahrheiten geben, als den Satz des Widerspruchs. Welches ist nun dieses? Wodurch hängt in mathematischen Urteilen das Prädikat mit dem Subjekte unzertrennlich zusammen?

Der Geometer führt seine Beweise nie aus der *Definition* der Begriffe, d. i. nie aus bloßen Begriffen, sondern jederzeit aus der *Konstruktion* der Begriffe. Wenn er z. B. den pythagoreischen Lehrsatz beweisen will, so beschreibt er die Quadrate über den Seiten des rechtwinkligen Dreiecks und an dieser Konstruktion demonstriert er die Gleichheit des Quadrats der Hypotenuse mit den Quadraten der beiden Katheten. Die Synthesis von Subjekt und Prädikat beruht also hier auf der *Konstruktion der Begriffe*. Diese letztere ist aber *ohne Anschauung*

nicht möglich. Denn Konstruktion ist nichts anderes, als Darstellung eines Begriffes in der Anschauung.

Man nehme nun die beiden Axiome der Geometrie: zwischen zwei gegebenen Punkten ist nur eine einzige gerade Linie möglich, und: von allen Linien zwischen zwei Punkten ist die gerade die kürzeste. In dem Begriffe der geraden Linie liegt nur das Merkmal „der Unveränderlichkeit der Richtung oder der Identität der Richtung." Daß aber die Gerade der kürzeste Weg von dem einen Punkte zu dem anderen ist, das weiß ich, weil ich eine Anschauung dieses Weges habe. Das Prädikat ist also hier durch die Anschauung dieses Weges mit dem Subjekte verbunden. Ebenso liegt die Unmöglichkeit mehrerer Geraden, d. i. die Wahrheit des Axioms: zwischen zwei Punkten ist nur eine einzige Gerade möglich, unmittelbar in der Anschauung, die ich von dem Raum besitze, der sich zwischen den zwei Punkten befindet.

Hinter allen mathematischen Urteilen (den Grundsätzen sowohl wie den Lehrsätzen) steht also eine Anschauung als der Grund der Synthesis von Subjekt und Prädikat. Die Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntnis läßt sich auch leicht, falls darüber noch ein Zweifel obwalten sollte, an Beispielen erläutern.

Durch 3 Punkte ist ein Kreis, durch 5 Punkte in einer Ebene ein Kegelschnitt bestimmt. Das läßt sich durch keine Analyse der Begriffe, sondern nur durch Anschauung beweisen. Dies zeigt sich besonders auffallend im zweiten Falle, wo es ganz unbestimmt bleibt, welchen Kegelschnitt die Punkte geben werden, ob Parabel, Ellipse, Hyperbel oder Kreis, was erst von der Lage der 5 Punkte abhängt und diese Lage kann nur anschaulich erkannt werden. Man muß also aus den Begriffen heraus- und in die Anschauung hineingehen, um denjenigen Kegelschnitt zu finden, der durch die gegebenen 5 Punkte geht. Die augenscheinlichsten Beispiele für die intuitive Natur der mathematischen Erkenntnis liefert die Perspektive und die Geometrie der Lage. Man denke nur an die Sätze über Pol und Poläre oder an die

merkwürdigen Eigenschaften des mystischen Sechsecks des Pascal, die durch Projektion gleichsam aus der Anschauung herausspringen.

Die Unmöglichkeit, aus bloßen Begriffen zu schließen, zeigt sich in der Geometrie gar bald. Es ist z. B. ein bekannter geometrischer Satz: daß die Parallele zu einer Geraden wieder eine Gerade ist. Wollte man nun bloß in Begriffen weiter schließen, daß die Parallele zu einer krummen Linie wieder eine krumme Linie derselben Art sei, so wäre dies für den Kreis zwar noch richtig, für die Ellipse aber schon falsch. Denn die Parallele zu einer Ellipse ist eine Kurve vom vierten Grade. Von welcher Qualität also die Parallele zu einer Ellipse sein werde, das läßt sich weder aus dem Begriffe der Ellipse noch aus dem Begriffe der Parallele, sondern nur aus der Konstruktion der fraglichen Kurve erkennen.

Man kann wohl sagen: die Parallele zu einer krummen Linie ist wieder eine krumme Linie, aber damit ist noch nicht gesagt, daß diese Parallele dasselbe Krümmungsgesetz habe wie die ursprüngliche Kurve, auch läßt sich das nicht aus dem Begriffe weder der gegebenen Kurve noch der Parallele folgern, vielmehr finden wir in der Anschauung durch Konstruktion, daß das Gesetz des Richtungswechsels bei einer solchen Parallele ganz anders sein könne, als bei der ursprünglich gegebenen Kurve.

Die synthetische Natur der arithmetischen Sätze springt vielleicht nicht so leicht in die Augen. Man könnte auf den ersten Anblick glauben, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein analytischer sei, allein näher zugesehen, liegt der Begriff der Zwölf noch nicht in dem Begriff der Summe von Fünf und Sieben, sondern wird erst durch die Anschauung damit verknüpft. Wenn ich nämlich 5 Einheiten zur 7 hinzuzähle, also $7 + (1 + 1 + 1 + 1 + 1)$, so kann ich keine dieser Einheiten von der anderen durch ein inneres Merkmal, d. i. durch einen Begriff, sondern nur durch äußere Merkmale, d. i. in der Anschauung durch ihre Stelle unterscheiden. Ich muß also in der Anschauung von Stelle zu Stelle weitergehen, um den Betrag der Summe jener beiden Zahlen

kennen zu lernen. Darauf beruht die Möglichkeit des Verzählens, daß ich ein und dieselbe Einheit entweder zweimal nehme oder ganz überspringe. Daß der Begriff der Zwölf nicht in dem Begriffe der Summe von 7 + 5 enthalten ist, sieht man auch daraus, daß $(7+\sqrt{2})+(5-\sqrt{2})$ gleichfalls = 12 ist, wo ganz andere Begriffe zum Begriffe der Zwölf verknüpft werden[21]. Noch deutlicher wird dieses, wenn man als Beispiel große Zahlen wählt, bei denen man sofort bemerkt, daß man, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, auch nicht wissen kann, was herauskommen wird, wenn man die eine zur anderen hinzutut.

Fast alle arithmetischen Sätze sind *Gleichungen*, z. B. $7 + 5 = 12$. Dadurch verbreitet sich so leicht der Schein, daß diese Sätze nicht nur *analytische*, sondern sogar *identische* Urteile seien. Aber *Gleichheit der Größe* ist offenbar nicht *Identität der Begriffe*. Die arithmetischen Gleichungen haben meist die Form $A = B$ und diese ist offenbar *synthetisch*; wären sie *analytisch*, so müßten sie die Form $A = A$ haben.

Das Resultat von diesem allen ist nun dieses: Die notwendige Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt in mathematischen Urteilen beruht auf *Anschauung* und dennoch nicht auf *Wahrnehmung* und *Beobachtung* des Gegenstandes. Wir haben es also hier mit einer Anschauung ganz eigentümlicher Art zu tun, die wir später noch genauer untersuchen müssen.

§ 14.

Synthetische Urteile a priori würden sein b: die metaphysischen (wenn es solche gibt).

Metaphysische Erkenntnis geht über die Erfahrung hinaus. Also muß Metaphysik zum Gehalt der Erfahrung einen neuen Gehalt liefern, der nicht in der Erfahrung liegt. Nun geben uns analytische Urteile gar keinen neuen Gehalt. Daher müssen eigentlich metaphysische Urteile insgesamt synthetisch sein. Der Inhalt der Metaphysik muß also aus synthetischen Urteilen *a priori* bestehen. Da nun metaphysische Begriffe, weil ihnen alle Anschaulichkeit abgeht, nicht konstruiert werden können, so kann auch die Synthesis von Subjekt und

Prädikat in solchen Urteilen nicht auf der Konstruktion der Begriffe, sondern sie muß auf bloßen Begriffen beruhen und da jene Synthesis a priori besteht, so muß auch dieser Begriff ein Begriff a priori sein. Die philosophische Erkenntnis ist also zum Unterschied von der mathematischen solche, die nicht durch Anschauung, sondern durch bloße Begriffe begründet wird.

Wir wissen jetzt, wie die metaphysische Erkenntnis beschaffen sein muß. Metaphysische Urteile sind 1. Urteile a priori, 2. sind diese Urteile synthetisch und 3. beruht die Synthesis des Prädikats mit dem Subjekte in diesen Urteilen nicht auf der Konstruktion der Begriffe, sondern auf bloßen Begriffen. Daraus ergibt sich nun von selbst die Definition:

Metaphysik ist das System der synthetischen Urteile a priori aus bloßen Begriffen.

Mathematik dagegen ist das System der synthetischen Urteile a priori aus der Konstruktion der Begriffe.

Metaphysische Urteile enthalten also die notwendige Verbindung zweier Begriffe, von denen der eine nicht in dem anderen enthalten ist. Die Notwendigkeit dieser Verbindung, d. i. die Wahrheit solcher Urteile, beruht also nicht auf dem Satze des Widerspruchs, aber auch auf keiner Anschauung, sonst wären sie mathematisch. Die Notwendigkeit jener Verbindung soll durch bloßes Denken eingesehen werden, und doch soll der eine Begriff nicht aus dem anderen nach dem Satze des Widerspruchs erkannt werden können, d. h. die Notwendigkeit jener Verbindung soll nicht auf der Form des Denkens beruhen. Hier steckt ein Rätsel verborgen, an dessen Lösung schon David Hume seinen Scharfsinn versucht hat.

Eine synthetische Erkenntnis aus bloßen Begriffen müßte doch aus bloßen Begriffen sich entwickeln lassen[22]. Wie kann aber eine Wissenschaft bloß aus der Entwicklung der Begriffe entstehen? Wenn ein Begriff aus dem anderen folgt. Das würde aber eine analytische und keine synthetische Erkenntnisweise sein. Der Begriff einer Erkenntnisweise, die

bloß aus Begriffen entspringt und dennoch synthetisch ist, entschlüpft uns also gleichsam aus den Händen, indem wir ihn festhalten wollen. Die Schwierigkeit, sich die Möglichkeit einer solchen synthetischen Erkenntnisweise der reinen Vernunft begreiflich zu machen, ist der Grund des Humeschen Zweifels. Wer die Möglichkeit einer solchen Erkenntnisweise dartun könnte, würde damit auch den Grund jenes Zweifels aus dem Wege geräumt haben.

§ 15.

Wie könnten diese möglich sein? — Das Humesche Problem.

Wie kann ein Begriff mit dem anderen notwendig verbunden sein, ohne doch auch zugleich in demselben enthalten zu sein? Das ist eigentlich der Sinn des Humeschen Problems[23]. Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber sehr wichtigen Begriffe der Metaphysik aus, nämlich von dem Begriffe der Kausalität, d. i. der Bewirkung. Dieser Begriff enthält die notwendige Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung[24]. Er forderte nun die menschliche Vernunft auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse. Denn das liegt in dem Begriffe der Ursache. Z. B. die Erwärmung des Bodens ist die Wirkung des Sonnenscheins. Wenn nun das eine aus dem anderen notwendig folgen soll, dachte er, so müsse doch der Begriff des einen (der Erwärmung des Bodens) auch in dem Begriffe des anderen (des Sonnenscheins) liegen. Das ist aber nicht der Fall. Durch Anschauung ist der Satz aber auch nicht gewiß. In der Anschauung liegt nur die Aufeinanderfolge (Sukzession) zweier Zustände eines und desselben Dinges und das Zugleichsein eines anderen Dinges; daß aber jene Aufeinanderfolge durch dieses Ding bewirkt ist, kommt als Prädikat neu hinzu. Wenn ich sage: „die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten“, so kommt die Maßbestimmung des Kürzesten zu dem Begriffe der geraden Linie aus der Anschauung des

Raumes. Der Begriff der Bewirkung kommt aber zu dem Begriff der Veränderung, d. i. der Sukzession zweier entgegengesetzter Zustände desselben Dinges aus keiner Anschauung, sondern nur denkend hinzu. Denn die Bewirkung des einen durch das andere wird nicht angeschaut, sondern gedacht. Es wird also hier ohne alle Anschauung bloß durch Denken ein neues Prädikat mit einem Subjekt verbunden. Es gibt hier keinen sichtbaren Grund einer solchen Synthesis. Wir mögen also den Grundsatz der Kausalität prüfen wie wir wollen, so können wir kein Merkmal einer intuitiven Gewißheit in ihm entdecken, sondern finden im Gegenteil, daß er von einer solchen Natur ist, welche der anschaulichen Erkenntnisweise ganz fremd ist.

Alle Gegner Humes (Reid, Oswald, Priestley und Dugald Stuart) haben den Sinn seiner Aufgabe ganz verfehlt. Das, was er bezweifelt, nahmen sie als zugestanden an und das, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, bewiesen sie mit großer Leidenschaftlichkeit. Es war nämlich nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und für unsere Naturerkenntnis unentbehrlich sei. Denn das hatte Hume niemals bezweifelt. Die Frage war vielmehr, ob er durch die Vernunft a p r i o r i gedacht werde und somit eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit habe und ob er deshalb wohl in seiner Brauchbarkeit über die Gegenstände der Erfahrung hinausreiche? Es war also die Rede von dem U r s p r u n g e dieses Begriffes, nicht von seiner A n w e n d b a r k e i t und der U n e n t b e h r l i c h k e i t seines Gebrauchs. Könnte jener ausgemittelt werden, so müßten sich die Bedingungen seiner Anwendung und der Umfang, in welchem er gilt, schon von selbst ergeben.

Humes Zweifel ging also nicht, wie seine Gegner fälschlich voraussetzten, gegen die Objektivität unserer Vorstellungen, sondern gegen die Möglichkeit der notwendigen Vernunftwahrheiten (d. h. gegen die notwendige Verknüpfung der Vorstellungen zu einer Erkenntnis a p r i o r i). Diese N o t w e n d i g k e i t gewisser Wahrheiten in unserer Erkenntnis ist das größte Rätsel der Philosophie. Durch diese Wahrheiten allein befreit man sich von den Beschränkungen

der Sinne, und wenn es eine Brücke gibt, welche uns vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinüberführt, so muß sie in diesen Wahrheiten bestehen.

Es war schon in der griechischen Philosophie klar geworden, daß diese Notwendigkeit nicht in der Sinnesanschauung, welche immer zufällig bleibt, sondern im Denken ihren Ursprung habe. Platon hatte gezeigt, daß die notwendige Erkenntnis der Philosophie eine Erkenntnis aus lauter Begriffen durch Begriffe sei. Aber wie ist eine reine Erkenntnis bloß aus Begriffen möglich? Die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis ist es eben, was Hume zweifelhaft macht. Er bewies, daß, wenn man mit Locke voraussetze: wir empfangen alle unsere Vorstellungen durch die Sinne und die Erkenntnis entstehe durch die Verbindung dieser Vorstellungen, es der Vernunft unmöglich sei, eine solche Verbindung aus Begriffen, d. i. a priori, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken. Denn wenn dies der Fall sein solle, schloß er, so müsse in dem Begriffe des einen Dinges auch schon der Begriff seiner notwendigen Verbindung mit einem anderen Dinge liegen. Da nun dies nicht der Fall ist, so folgert Hume daraus, daß jene Verbindung auf keinem Begriffe, sondern bloß auf dem Gesetze der Assoziation beruhe, und daß die daraus entspringende Notwendigkeit nur eine subjektive Nötigung, d. i. Gewohnheit sei, welche man fälschlich für eine objektive Notwendigkeit aus Einsicht halte. Hume erklärt also den Begriff der Ursache oder der Kausalität für ein bloßes Geschöpf der Einbildungskraft und bestreitet seinen Ursprung aus reiner Vernunft. Er erklärt die Notwendigkeit, die in dem Begriff der Kausalität vorgestellt wird, für bloßen Schein, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegele. Wenn Hume recht hätte, so würde es in der Tat gar keine Erkenntnis a priori geben. Denn die analytischen Urteile, welche er zwar stehen lassen muß, können nur der Form nach, aber nicht dem Gehalt nach als neue Erkenntnisse betrachtet werden.

Hume ist dem Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile sehr nahe gekommen, ohne ihn selbst finden zu können, und seine Aufgabe kann nur gelöst werden, wenn

man vorher diesen Unterschied festgestellt hat. Er hat offenbar Urteile vor Augen, die nicht analytisch, sondern synthetisch sind, wie das Kausalgesetz. Er denkt sich die Sache so. Wenn dieses Gesetz ein Gesetz a priori wäre, d. h. aus reiner Vernunft entspränge, so müßte die Verbindung von Subjekt und Prädikat in demselben auf einem Begriffe beruhen. Nun setzt er weiter voraus, daß die Notwendigkeit der Verbindung von Subjekt und Prädikat in einem Urteile nur dann auf einem Begriffe beruhen könne, wenn das Prädikat im Subjekt schon enthalten sei, d. h. nach unserem Sprachgebrauch, wenn das Urteil ein analytisches sei*. Darauf zeigt er, daß dies beim Kausalitätsgesetz nicht der Fall ist. Er weist also, ohne es auszusprechen, nach, daß das Kausalitätsgesetz ein synthetisches Urteil ist. Diese Synthesis nun, schließt er, könne auf keinem Begriffe, sondern nur auf den Gewöhnungen der Assoziation beruhen, d. h. die Sache allgemein ausgedrückt: Wenn das Kausalgesetz aus reiner Vernunft entspränge, so müßten ja in unserer Vernunft synthetische Urteile a priori liegen, aber ein synthetisches Urteil a priori sei nicht möglich.

Dagegen kann man nun zuerst folgendes einwenden. Gesetzt die reine Vernunft hätte gewisse Begriffe a priori in sich, durch die sie genötigt wäre, gewisse notwendige Verbindungen von Subjekt und Prädikat im Urteile zu denken, so könnten ja aus diesen Begriffen Urteile a priori entspringen, welche synthetisch wären. Hume wäre aber völlig abgewiesen, wenn man wirklich tatsächlich synthetische Urteile a priori in unserer Erkenntnis aufweisen könnte. In diesem glücklichen Falle befinden wir uns nun durch die Nachweisung Kants, daß alle mathematischen Urteile synthetische Urteile a priori sind. Hume würde überrascht worden sein, wenn man ihm erst den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile klargemacht und

---

* Sein Ausdruck: „die objektive Notwendigkeit auf die Ursache die Wirkung zu erwarten, könne nur in der Vorstellung der Ursache liegen“, ist nichts anderes als eine Umschreibung des analytischen Urteils.

dann gezeigt hätte, daß alle mathematischen Urteile synthetisch sind. Er würde dadurch gewahr geworden sein, daß seine Einwürfe, falls sie richtig wären, nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Mathematik treffen würden[25].

Das Schicksal der ganzen Metaphysik hängt also in der Tat, wie schon oben bemerkt wurde, von der Antwort auf die Frage ab: gibt es synthetische Urteile a priori oder wie Kant es ausdrückt: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? So lautet das Humesche Problem, wenn man es allgemein auffaßt. Die Frage nach den notwendigen Vernunftwahrheiten muß wissenschaftlich auf jenen Ausdruck gebracht werden; denn wirkliche Erkenntnisse aus reiner Vernunft bestehen in solchen synthetischen Sätzen.

Die Möglichkeit der Erfahrungsurteile beruht auf der Beobachtung des Gegenstandes und hat daher keine Schwierigkeit. Ich brauche mich nur in der Erfahrung umzusehen, um zu finden, welche neuen Prädikate ich mit meinem Begriffe von dem Gegenstande verknüpfen kann. Daß z. B. der weiße Sonnenstrahl aus sieben farbigen Strahlen besteht, liegt nicht im Begriff des Sonnenstrahls, sondern ich erfahre es nur durch das bekannte Experiment mit dem Prisma in der dunklen Kammer. Der Begriff der Zusammensetzung aus sieben Farben kommt also durch Erfahrung neu zu dem Begriff des Sonnenstrahls hinzu.

Die Möglichkeit der mathematischen Urteile beruht auf einer Anschauung, die aber nicht Wahrnehmung ist und die darum, weil sie selbst a priori gegeben ist, so leicht für einen reinen Begriff gehalten wird.

Worauf beruht nun aber die Möglichkeit der reinphilosophischen Erkenntnis? Reinphilosophische Erkenntnis ist Erkenntnis aus bloßen Begriffen und diese ist entweder analytisch (durch Zergliederung) oder synthetisch (durch Verbindung der Begriffe).

Die analytischen Urteile beruhen auf dem Satze des Widerspruchs. Denn zufolge dieses Prinzips ist ein Begriff mit dem anderen notwendig verbunden, wenn er in demselben schon enthalten ist. Alsdann brauche ich aus meinem

Begriffe gar nicht herauszugehen, um seine notwendige Verbindung mit dem anderen zu erkennen. Auch kommt dabei auf den Ursprung der Begriffe gar nichts an. Mag derselbe empirisch oder a priori sein, so ist ein solches aus der Zergliederung des Begriffs entspringendes Urteil immer ein Urteil a priori.

Es scheint auch, als ob bloß aus Begriffen kein anderes als ein analytisches Urteil entspringen könnte. Denn wenn ich bloß aus Begriffen urteilen soll, so scheint es, als ob ich über meinen Begriff nicht hinausgehen dürfte. Aus Begriffen erkenne ich, wenn ein Begriff aus dem anderen folgt. Aber wie kann es geschehen, daß ich auch noch auf eine andere Weise aus bloßen Begriffen erkenne? Wenn ich über den Begriff A hinausgehe und einen anderen B als damit verbunden erkenne, worauf stützt sich diese Erkenntnis? wodurch wird eine solche Synthesis möglich? Man nehme z. B. den Satz: „Aus nichts wird nichts[26].“ Der Begriff der Unmöglichkeit des Werdens liegt nicht in dem Begriffe des Nichts. Auch ist der Begriff des Nichts gar nicht anschaulich. Durch Erfahrung kann ich also auch nicht lernen, wie der Begriff des Werdens mit dem Begriffe des Nichts notwendig zusammenhängt. Oder der Satz der Kausalität: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache.“ In dem Begriffe von „Etwas, was geschieht“, liegt wohl der Begriff des Anfangs der Existenz, aber nicht der Ursache. Ich denke darin nur eine Zeit, die dem Beginn des Daseins des Dinges vorhergeht, aber der Begriff der Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe und zeigt etwas von ihm Verschiedenes an. Was ist nun hier das unbekannte Band der Verknüpfung zweier so ganz verschiedener Begriffe? Die Erfahrung kann es nicht sein, weil das Urteil a priori gilt. Die mathematische Anschauung kann es auch nicht sein, denn der Begriff der Ursache hat gar keine Anschaulichkeit und ist überhaupt kein mathematischer Begriff. Das Urteil ist vielmehr ein synthetisches Urteil a priori aus bloßen Begriffen. Also muß der Grund der Synthesis bloß auf einem Begriffe beruhen. Dieser Begriff kann aber auch nicht der Subjektsbegriff sein, denn dann wäre es ein analytisches Urteil. Also muß es ein Begriff sein, der unabhängig vom Subjektsbegriff

a priori in unserer Vernunft liegt. Alles kommt also hier auf den Ursprung dieser Begriffe an, aus denen die synthetischen Urteile der Metaphysik entspringen.

Überblicken wir nun noch einmal den ganzen Gang dieser Untersuchung, so sehen wir:

Der Grund der Synthesis in empirischen Urteilen ist ganz klar: er liegt in unserer sinnlichen Anschauung vom Gegenstande. In den mathematischen Urteilen ist er schon verborgener: er liegt nämlich hier in einer rätselhaften Anschauung, die nicht so leicht für das erkannt wird, was sie in der Tat ist. Es ist dies eine Anschauung, die doch keine Anschauung des Gegenstandes selbst ist, wie die Sinnesanschauung. Denn der Gegenstand (d. i. das einzelne wirkliche Ding) wird durch sie nicht gegeben, sondern sie findet vor dem Gegebensein des Gegenstandes statt. In den metaphysischen Urteilen endlich liegt der Grund der Synthesis von Subjekt und Prädikat ganz versteckt in Begriffen, deren wahrer Ursprung nur mit Mühe erkannt wird und die, wenn man sie nicht einer sorgfältigen Kritik unterwirft, mancherlei Täuschungen ausgesetzt sind.

2. Nachweisung der Wirklichkeit synthetischer Urteile a priori aus bloßen Begriffen.

§ 16.

Gibt es wirklich metaphysische Erkenntnisse?

Der Begriff der Metaphysik ist jetzt festgestellt. Wir wissen, wie ihre Erkenntnis beschaffen ist und worauf die Möglichkeit derselben beruht, nämlich auf notwendigen Begriffen, welche a priori in der menschlichen Vernunft gegründet sind. Aber diese Erkenntnis selbst ist vorderhand noch problematisch; denn von der Möglichkeit einer Sache bis zu ihrer Wirklichkeit ist noch ein weiter Schritt. Wenn der Mathematiker einen Begriff erklärt hat, so muß er erst dessen Realität dartun, ehe er weiter etwas mit ihm anfangen kann. So bildet er sich z. B. den Begriff der inkommensurablen Größe als einer solchen, die durch keinen,

wenn auch noch so kleinen aliquoten Teil der Einheit ohne Rest ausgemessen werden kann. Da nun aber unter unseren Begriffen sehr viele vorkommen, die wie dieser mathematische Begriff willkürlich und beliebig gebildet sind, so kann die Realität jedes Begriffes in Frage gestellt werden. Der Mathematiker muß deshalb auch die Wirklichkeit inkommensurabler Größen beweisen und dies geschieht durch den Beweis, daß die Diagonale des Quadrates von keinem aliquoten Teile der Seite desselben ohne Rast ausgemessen werden kann. Solange dies noch nicht geschehen ist, ist der Begriff eine bloß problematische Vorstellung. Die imaginären Größen wurden von den Mathematikern für wirklich unmöglich gehalten, bis Gauß ihre geometrische Bedeutung und somit ihre Realität nachwies. Hier ist aber die Frage nicht bloß nach der Realität dieses oder jenes Begriffes, sondern nach der Realität einer ganzen Erkenntnisweise aus Begriffen. Wir können deshalb die Frage nicht umgehen: gibt es auch wirklich solche synthetische Urteile a priori aus bloßen Begriffen in unserer Erkenntnis, und wo kommen sie vor? So wie der Mathematiker seinem Begriffe durch Konstruktion einen Gegenstand gibt, so müßten auch wir einen Fall suchen, an dem die synthetische Erkenntnis aus bloßen Begriffen sich verwirklicht. Einer solchen Nachweisung bedürfen wir bei den empirischen und mathematischen Urteilen nicht, da diese auf Anschauung beruhen und Anschauung unmittelbare Gewißheit gibt. Die Wirklichkeit empirischer und mathematischer Wahrheiten liegt ohne weiteres vor uns. Die Gegenstände dieser Erkenntnis sind durch die Anschauung wirklich gegeben. Allein ob das, was in metaphysischen Urteilen behauptet wird, auch in der Tat so ist, kann nicht durch Anschauung ausgemacht werden. Es würde daher auch zweifelhaft sein, ob wir hier von Gegenständen der Wirklichkeit oder nur von Gegenständen unserer Einbildung etwas aussagen, wenn die Wahrheit einer solchen philosophischen Erkenntnis a priori nicht wenigstens in einem Falle in concreto, d. i. ihre Wirklichkeit, nachgewiesen werden könnte. Einen solchen Fall gibt es in der Tat. Wir können, wie wir sogleich sehen werden, die Realität und Wirklichkeit der metaphysischen Erkenntnis zwar nicht wie der Mathematiker durch

Konstruktion, wohl aber durch ein Faktum dartun.

Es ist unerläßlich, den hier genannten und zuerst von Kant gestellten Forderungen zu genügen, wenn es nicht für immer zweifelhaft bleiben soll, ob es überhaupt nur eine Metaphysik gebe. Denn der Metaphysiker muß sich das Feld für seine Wissenschaft vorher erst bereiten und findet dasselbe nicht schon vor, wie der Mathematiker, der wie Delambre mit Stolz sagen kann: „Wir sind im Besitz.“ Daran, daß die meisten Nachfolger Kants diese bündigen Forderungen unberücksichtigt gelassen haben, liegt die Schuld, daß wir noch heutzutage von der Metaphysik dasselbe sagen müssen, was schon Kant von ihr in der Einleitung zu seinen Prolegomenen[27] gesagt hat: „Ist die Metaphysik Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht wie andere Wissenschaften in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß tut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber niemals erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder sein Nichtwissen demonstrieren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswert, indessen daß jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befrägt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiterzukommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in anderen Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urteil anmaßt, weil in diesem Lande in der Tat noch kein sicheres Maß und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.“ Wäre man auf dem von Kant entdeckten Wege der Kritik der Vernunft ruhig fortgegangen, so würde die Metaphysik schon längst als eine ebenso feste und unumstößliche Wissenschaft dastehen wie die Mathematik.

Anstatt dessen sind aber die meisten Philosophen nach Kant in den alten Fehler des Dogmatismus zurückverfallen, d. i. sie haben sich eine reine Erkenntnis aus Begriffen angemaßt ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt sind. Was aber die ganze Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit synthetischer Urteile aus Begriffen so leicht als unnötig erscheinen läßt, das ist nichts anderes, als die Verwechslung jener Urteile mit analytischen, eine Verwechslung, die durch die Zweideutigkeiten und Unbestimmtheiten der Sprache begünstigt wird. Wir können mit der größten Leichtigkeit durch Zergliederung unserer Begriffe Urteile bilden, von denen es aber dahingestellt bleibt, ob damit etwas über die Natur der Dinge ausgemacht wird. Solche Sätze sind nämlich lauter analytische Urteile. Obschon nun diese weiter nichts als Aufklärung unserer Begriffe enthalten, so können sie doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleichgeschätzt werden. So erhalten wir eine philosophische Erkenntnis a priori, an deren Gültigkeit kein Zweifel stattfinden kann. Dabei begnügt man sich aber nicht. Unvorsichtig schiebt man diesen Behauptungen andere unter, in denen nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalte nach neue Einsichten liegen sollen. So schleichen sich unbemerkt synthetische Sätze aus bloßen Begriffen unter die analytischen Urteile ein und man täuscht sich dann mit der Einbildung, aus diesen jene bewiesen zu haben. Solche Erschleichungen metaphysischer Sätze durch bloß logische lassen sich an vielen Beispielen aus der Geschichte der Philosophie aufzeigen [28]. So birgt z. B. Leibniz' berühmter Satz des zureichenden Grundes: Alles hat seinen Grund, eine solche Zweideutigkeit in sich, indem unter dem unbestimmten Ausdruck: Alles ebensowohl jedes Urteil wie jedes Ding verstanden werden kann. In der ersteren Bedeutung ist der Satz nichts weiter als der logische Satz des Grundes und dieser ist ein analytisches Urteil, denn der Begriff der Notwendigkeit der Begründung liegt in dem Begriffe des Urteils als einer mittelbaren Erkenntnis. In der anderen Bedeutung dagegen enthält der Satz einen falschen Ausdruck für das Gesetz der Kausalität. Richtig ausgesprochen heißt dieses Gesetz: Jede Veränderung ist die

Wirkung einer Ursache, und dies ist ein unverkennbar synthetischer Satz, denn der Begriff der Ursache hängt zwar mit dem Begriffe der Veränderung notwendig zusammen, aber er liegt nicht in ihm, er ist kein Merkmal desselben. Der Satz: die Wesen der Dinge sind unveränderlich enthält gleichfalls eine solche Zweideutigkeit. Versteht man ihn so: man kann an dem, was wesentlich zu dem Begriffe eines Dinges gehört, nichts ändern, ohne den Begriff selbst aufzuheben, so ist der Satz analytisch. So wird er in der Wolffschen Metaphysik verstanden und doch wie ein Gesetz der Natur betrachtet, welches unseren Begriff von den Gegenständen erweitere. Gesetzt nun, es sei die Frage: ob kohlensaures Ammoniak sich in schwefelsaures Ammoniak verwandeln könne, und es glaubte jemand diese Frage verneinen zu dürfen, indem er sich auf jenen Satz beriefe, so würde man ihn gar bald durch die Erfahrung widerlegen können. Der Satz ist nur ein analytischer Satz und hat mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu tun.

§ 17.

Ja. — Beleg dafür: die Erfahrung selber.

Bei der Nachfrage nach der Möglichkeit der metaphysischen Erkenntnis handelt es sich also nicht darum, wie wir durch Begriffe uns schon gegebene Erkenntnisse deutlich machen können, sondern darum, wie durch Begriffe völlig neue Erkenntnisse gegeben werden können. Wir wollen uns nun nach einem Falle umsehen, wo solche bloß aus Begriffen entsprungene Urteile, die nicht durch Erfahrung gegeben werden, ihre Richtigkeit und objektive Gültigkeit wenigstens an der Erfahrung bewähren. Dieser Fall ist nun kein anderer als die Erfahrung selbst. Die Erfahrung ist keine bloße Anhäufung von Tatsachen, sondern die Verknüpfung von Tatsachen nach notwendigen Gesetzen oder die Synthesis von Wahrnehmungen nach notwendigen Regeln[29]. Diese Regeln bringt man zu den Wahrnehmungen mit hinzu. Man muß sie also vor der Wahrnehmung, d. i. a priori, haben.

Durch Erfahrung lernen wir die Natur der Dinge kennen. Die Natur ist aber die Verknüpfung der Dinge unter notwendigen Gesetzen. Diese Verknüpfung der Dinge (d. i. die Naturgesetze) ist kein Gegenstand der Anschauung. Denn diejenige Verbindung der Dinge, welche anschaulich erkannt werden kann, ist nur die Zusammensetzung derselben. Die Verknüpfung der Existenz der Dinge dagegen kann nur denkend, d. i. nur in synthetischen Urteilen aus Begriffen erkannt werden. Metaphysische Urteile müssen also in den Naturwissenschaften vorkommen, es müssen solche Urteile der Physik zugrunde liegen[30].

Die ganze Physik sowie die Mechanik des Himmels gründet sich auf die Grundsätze der Beharrlichkeit der Masse und Kraft, der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Diese Grundsätze sind nicht induktorisch aus der Naturbeobachtung geschöpft, sondern sie sind umgekehrt erst in die Naturwissenschaften eingeführt worden, so wie der Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse von Lavoisier in die Chemie, der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung von Newton in die Astronomie. Sie sind nicht das Resultat von Induktionen, sondern umgekehrt die Führer derselben. Sie haben auf ganz neue Induktionen geführt, denen sie als leitende Maxime dienten. Wir haben hier also eine Reihe von Sätzen, die, obschon nicht aus der Erfahrung entsprungen, dennoch in der Erfahrung gelten. Die metaphysische Natur dieser Sätze läßt sich aber nach all den Kriterien metaphysischer Erkenntnis, welche wir festgestellt haben, erkennen. Ich wähle zum Beispiel das Gesetz der Trägheit. Dieses Gesetz hat Galilei zuerst in die Physik eingeführt. Kepler kannte es noch nicht. Er verwechselte wie alle vor Galilei den Begriff der Trägheit mit dem Begriffe der Ruhe. Galilei hat es aber nicht aus der Erfahrung gezogen, und konnte es auch nicht aus ihr ziehen. Denn bei allen Bewegungen auf der Oberfläche unserer Erde tritt dieses Gesetz wegen des Widerstands und der Reibung nicht hervor. Auf dem Wege des Experiments kann man nur soviel zeigen, daß mit Verminderung des Widerstands auch die Verzögerung kleiner wird. Auch hat er es nicht in der Bewegung der Himmelskörper kennen gelernt. Newton führte

dieses Gesetz zuerst in die Astronomie ein und verschaffte ihm in den Himmelsräumen dieselbe Geltung, die es seit Galilei an der Erdoberfläche erlangt hatte. Die ganze schwierige und verwickelte Induktion, welche Newton zur Entdeckung der allgemeinen Gravitation führte, gründet sich auf dieses Gesetz. Ohne dasselbe hätte man die Bahn, welche ein Himmelskörper um die Sonne beschreibt, nicht als die durch die Wirkung einer Zentralkraft entstandene Ablenkung einer gleichförmigen geradlinigen Bewegung betrachten können. Dies Gesetz der Trägheit nun ist 1. kein mathematischer Satz, denn die Begriffe dieses Urteils sind nicht konstruierbar, sondern nur denkbar; es ist 2. auch kein analytischer Satz, denn da hätte er sich für die Physiker gleich von selbst verstehen müssen, aber er ist verhältnismäßig sehr spät bei den Physikern bekannt geworden; er ist 3. ein Grundsatz; denn es läßt sich vieles von ihm ableiten, er selbst läßt sich aber aus keinem anderen Satz herleiten, sondern gilt als eine oberste Voraussetzung in den Naturwissenschaften, als ein Gesetz, von dem jeder Naturforscher weiß, daß er niemals eine Erfahrung machen kann, die demselben zuwider wäre.

Wir haben es also hier mit metaphysischen Grundsätzen zu tun, die ihre Gültigkeit an der Erfahrung bewähren. Diese Berufung auf die Erfahrung, um die Wirklichkeit metaphysischer Sätze in einem einzelnen Falle darzutun, darf aber nicht so verstanden werden, als ob jene Sätze durch die Erfahrung gegeben würden, d. h. als ob sie empirische Urteile wären. Um deshalb jedes Mißverständnis zu entfernen, bemerke ich noch folgendes: Jene Grundsätze gelten in der Erfahrung, aber nicht durch die Erfahrung; die Erfahrung verbürgt ihre objektive Gültigkeit, aber sie entspringen nicht aus der Erfahrung, sondern machen diese allererst möglich. Kant nannte sie deshalb sehr bezeichnend Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung. Sie sind nämlich der Grund der Erfahrung, Erfahrungsurteile dagegen sind eine Folge der Erfahrung. Es ist früher ganz übersehen worden, daß schon in unserer Naturerkenntnis, in der Physik, sowie in der Mechanik des Himmels metaphysische Sätze mit vorkommen, weil man nicht bestimmt angeben

konnte, worin das Wesen der metaphysischen Erkenntnis besteht. Über die Wirklichkeit metaphysischer Erkenntnis kann also kein Zweifel mehr herrschen, aber die Schwierigkeit ist nun, wie wir uns in den vollständigen Besitz derselben setzen sollen. Bevor wir jedoch die metaphysische Erkenntnis selbst aufsuchen, müssen wir zuvor noch eine andere Provinz der menschlichen Erkenntnis untersuchen.

Zweites Kapitel.

Die reine Anschauung.

Kant, Kr. r. V.[2] § 1—3. — Proll. § 6—13.

§ 18.

Grund der Möglichkeit der mathematischen Urteile: die Anschauung a priori.

Der Grund der Möglichkeit der mathematischen Urteile ist, wie wir gefunden haben (§ 13), eine Anschauung, welche dem Begriffe ihres Subjekts anhängt. Die Mathematik findet ihren Gegenstand, d. i. das, was im Subjekt des Urteils gedacht wird, in der Anschauung. Auf diesem Grund und Boden breitet sie sich aus. Auf diesem Fundament rollt sie ihre Erkenntnisse auseinander". Dieser Erkenntnisgrund ist aber von ganz besonderer Natur und wir haben es hier mit einer Anschauung zu tun, die tief verborgen liegt, die sich aber durch ihre Folgen offenbart. Es ist sogleich klar, daß diese Anschauung nicht die Sinnesanschauung sein könne, denn die letztere ist zufällig und empirisch. Alle Urteile, die aus der Sinnesanschauung entspringen, haben wir erst nach der Beobachtung der einzelnen wirklichen Gegenstände, alle mathematischen Urteile dagegen haben wir vor der Beobachtung der Dinge. Mathematische Erkenntnis ist notwendig und a priori. Die Anschauung, aus der sie entspringt, muß daher eine Anschauung a priori sein. Den Urteilen der Mathematik liegt also eine reine An-

schauung zugrunde, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen, oder wie man es nennt, konstruieren kann. So wie nun die empirische Anschauung es möglich macht, daß wir unseren Begriff von einem Gegenstande der Anschauung durch neue Prädikate, die die Anschauung der Sinne selbst darbietet, synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung tun, nur mit dem Unterschiede, daß im letzteren Falle das synthetische Urteil a priori gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur a posteriori gewiß und empirisch sein wird, weil diese nur das enthält, was in der Sinnesanschauung zufällig angetroffen wird, jene aber, was in der reinen Anschauung angetroffen werden muß und mit dem Begriffe von jeder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist. Die mathematische Erkenntnis ist daher eine Erkenntnis der Begriffe selbst in der Anschauung und nicht nur durch anschauliche Beispiele.

Um den Ausdruck: Anschauung a priori richtig zu verstehen, müssen wir uns das ins Gedächtnis zurückrufen, was Erkenntnis a priori überhaupt bedeutet. Erkenntnis a priori ist nicht solche, welche der eine hat und dem anderen fehlt; es hat sie auch nicht der eine so und der andere anders, sondern sie ist notwendig für jedermann: ein jeder besitzt sie mit unabänderlicher Notwendigkeit auf die eine und gleiche Weise, so und nicht anders. Sie gilt nicht bloß heute oder morgen, hier oder dort, sondern immer und überall; sie ist gar nicht an Ort und Stunde gebunden. Kraft ihrer können wir ebenso hell und sicher mit prophetischem Blick in die Zukunft schauen, wie wir Gegenwart und Vergangenheit kennen. Sie setzt den Astronomen in den Stand, Zeit und Ort der himmlischen Erscheinungen im voraus zu bestimmen. Es ist nicht die durch lange Erfahrung erlangte Kenntnis des Kreislaufes der Himmelskörper, was ihn dazu befähigt. Eine solche empirisch erworbene Kenntnis des Himmelslaufes würde, wenn derselbe auch mit der größten Regelmäßigkeit sich periodisch wiederholte (was in der Tat nicht der Fall ist), höchstens gestatten, die Örter derjenigen Himmelskörper vorher zu bestimmen, deren Lauf schon bekannt ist. Aber bei den Asteroiden sowie bei vielen

Kometen hat man die Bahn dieser Körper selbst aus nur wenigen Örtern a priori bestimmt, ohne ihren Umlauf beobachtet zu haben.

Was von der Erkenntnis a priori überhaupt gilt, das gilt in jeder Beziehung auch von der Anschauung a priori. Ich führe dies aber nur an, um einem Einwurfe zu begegnen, den man gegen Kants Lehre von der reinen Anschauung erhoben hat. Man hat gesagt: „wenn die Mathematik nicht durch den Satz des Widerspruchs, sondern durch Anschauung begründet werden soll, so geht die Gewißheit dieser Wissenschaft verloren. Denn wenn zwei Mathematiker über einen Satz nicht einig wären, so würde sich ein jeder von ihnen auf seine eigene Anschauung berufen, und es würde dann gar nicht auszumachen sein, welcher richtig schaut und welcher falsch." Ein solcher Einwurf kann nur erhoben werden, wenn man nicht weiß, was es bedeutet, a priori anzuschauen. Allerdings, wenn die Mathematik durch empirische Anschauung begründet werden müßte, dann würde eine apodiktische Gewißheit derselben unmöglich sein. Denn empirische Anschauung hängt von der Empfindung der Sinne ab, diese aber wiederum von der Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge, von der veränderlichen und zufälligen Beschaffenheit derselben. Bei der Sinnesanschauung müssen wir daher auch immer erst vom Zufall erwarten, was wir an dem Gegenstande antreffen werden. Allein eine Anschauung a priori sieht das mit Notwendigkeit voraus, sie hängt von gar nichts Empirischem, mithin auch von keiner Verschiedenheit des Sinnes ab. Der Mensch besitzt sie nicht, weil er etwa zufällig mit diesem oder jenem Organ ausgestattet ist, sondern kraft der Organisation seines Geistes selbst; er kann sich ihrer gar nicht entäußern, sondern sie ist schlechthin notwendig und unvermeidlich für ihn. Eine Anschauung a priori gehört also nicht subjektiv dem einzelnen Menschengeiste, sondern sie liegt objektiv so zwischen uns allen, daß wir alle gemeinschaftlich in ihr leben.

Die Apriorität der mathematischen Anschauung macht nun auch dasjenige möglich, was man Konstruktion nennt. Konstruktion ist die Darstellung eines Begriffes

durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung. Konstruktion kann es in der Sinnesanschauung nicht geben. Denn die Sinne empfinden bloß und nehmen wahr. Diese Empfindung und Wahrnehmung ist ein passiver Zustand, welcher von äußerer Einwirkung abhängig ist. Aber in dem Begriff des Konstruierens liegt der Begriff der Selbsttätigkeit. Konstruieren kann nur die Einbildungskraft. Die Selbständigkeit der mathematischen Anschauung und ihre Unabhängigkeit von äußeren Einwirkungen sowie die Selbsttätigkeit, womit die Einbildungskraft den mathematischen Begriffen eine ihnen entsprechende Anschauung unterlegt, macht es möglich, dies Gebiet von dem Ganzen unserer Erkenntnis zu isolieren und in abstracto auszubilden.

§ 19.

Gegenstände der Anschauung a priori: Raum und Zeit.

Wo treffen wir nun die reine Anschauung a priori an, aus welcher die mathematische Erkenntnis entspringt? Worin besteht sie? Die Sinnesanschauung brauchen wir nicht erst zu suchen. Alles, was wir sehen und hören, alles, was uns die Sinne zeigen, ist ein Gegenstand der Sinnesanschauung[82]. Aber was ist der Gegenstand der reinen Anschauung? Das springt nicht sofort in die Augen.

Die Erkenntnisse der Mathematik entspringen, wie wir gesehen haben, zunächst aus der Konstruktion ihrer Begriffe. Worauf beruht nun aber die Möglichkeit einer solchen Konstruktion? Was ist der Grund und Träger derselben? Durch die Konstruktion erhält der mathematische Begriff seinen zugehörigen Gegenstand, wie z. B. der Begriff der Ellipse durch Beschreibung der Figur der Ellipse. Eine solche Beschreibung, durch welche der Gegenstand (die Figur) nach Anleitung des Begriffes hervorgebracht wird, würde nicht möglich sein, wenn nicht etwas vorhanden wäre, worin sie stattfinden könnte, gleichsam ein Feld, auf dem sich die konstruierende Einbildungskraft bewegt. Dies kann aber selbst kein Gegenstand, keine Figur sein, da es der Grund der

Möglichkeit aller Figuren, Gestalten und Konstruktionen ist. Es muß daher eine Form sein. Denn Form ist überhaupt dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann. Die Möglichkeit der Mathematik fordert also eine Form, in der sie ihre Begriffe in concreto und doch a priori darstellen kann. Diese Form muß also selbst anschaulich, d. i. ein Gegenstand der Anschauung sein. Um diese ausfindig zu machen, müssen wir zuerst von aller Sinnesanschauung gänzlich abstrahieren und dann zusehen, was in unserer anschauenden Erkenntnis noch stehen bleibt, um uns mit unseren mathematischen Konstruktionen darin auszubreiten. Wenn wir aber von allen Gegenständen, welche uns die Sinne zeigen, absehen, so bleibt uns nichts übrig als die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. die Form, in der alle Gegenstände sich befinden, die wir sinnesanschaulich erkennen, sowie die Form, in der alles geschieht. Das ist der Raum und die Zeit. In der Tat ist es auch der Raum, welcher der ganzen Geometrie zugrunde liegt, in dem sie alle ihre Konstruktionen ausführt und vollbringt. Die Zeit aber macht die Aufeinanderfolge (Sukzession) und somit die Zählbarkeit der Dinge möglich[88]. Sie ist also die Bedingung der Möglichkeit der Arithmetik. Raum und Zeit sind folglich der Grund der Möglichkeit der Mathematik. Wenn wir außer Raum und Zeit lebten, würde es auch keine Mathematik geben. Raum und Zeit sind also die gesuchten Gegenstände der reinen Anschauung a priori und gehören mithin gar nicht in die Reihe der philosophischen Grundbegriffe. Zu diesem Resultat sind wir hier gelangt, indem wir von dem Faktum der Mathematik ausgingen und den verborgenen Grund der Möglichkeit derselben aufsuchten. Es läßt sich aber auch aus der Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit direkt nachweisen, daß sie Anschauungen a priori sind.

§ 20.

Der Raum als Anschauung a priori.

Durch die äußeren Sinne erkennen wir Gegenstände außer uns und im Raume befindlich. Im Raum ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar. In der Zeit aber ereignet sich alles, was geschieht, sowohl außer uns als in uns. Ich wende mich nun zur Betrachtung des Raumes und ich werde die Anschaulichkeit sowohl wie die Apriorität der Vorstellung desselben aus verschiedenen Gesichtspunkten erörtern. Vieles, was hierüber gesagt werden wird, läßt sich wörtlich auch auf die Zeit anwenden.

1. Wir haben gesehen, daß in allen geometrischen Sätzen das Prädikat mit dem Subjekt durch eine Anschauung unzertrennlich verknüpft ist. Die Quelle, aus der eine Erkenntnis entspringt, muß aber mit dieser Erkenntnis selbst gleichartig sein. Nun haben wir gefunden, daß alle geometrische Erkenntnis aus der Vorstellung des Raumes entspringt. Da nun jene Erkenntnis anschaulich (intuitiv) ist, so muß auch der Raum ein Gegenstand der Anschauung sein.

2. Die mathematische Erkenntnis entspringt aus der Konstruktion ihrer Begriffe. Diese Konstruktionen sind in der Geometrie Figuren. Figur ist aber nichts anderes als Begrenzung des Raumes nach einem bestimmten Gesetz. Geometrische Figuren sind Raumgebilde und setzen also den Raum als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Ohne Raum können wir uns weder Ort noch Richtung vorstellen. Der Geometer definiert: Punkt ist die Grenze der Linie, Linie die Grenze der Fläche, Fläche die Grenze eines von allen Seiten umschlossenen Raumes. Also geht der Vorstellung dieser geometrischen Grundbegriffe die Vorstellung des Raumes selbst schon vorher. Wir lernen das, was der Raum ist, nicht erst aus den Definitionen der Geometrie kennen, sondern gerade umgekehrt muß der Geometer, bevor er zu definieren anfängt, als unmittelbar bekannt voraussetzen, was der Raum ist, wie seine Ausdehnung beschaffen ist (nämlich nach drei Dimensionen), wie die verschiedenen Arten

der Begrenzung in ihm möglich sind, was seine Gegenden sind. Der Raum ist also kein Produkt der Abstraktion oder Kombination, sondern er ist eine unmittelbare Vorstellung, die ebenso wie die Vorstellung der Farbe den Begriffen schon vorhergeht, die wir uns davon machen können. Nun ist das, was als Vorstellung aller Tätigkeit des Denkens und somit allen Begriffen vorhergehen kann, Anschauung, und wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung. Der Raum ist also die Form der äußeren Anschauung.

3. Wäre der Raum (und dasselbe gilt auch von der Zeit) keine unmittelbare, sondern eine mittelbare Vorstellung, d. i. ein Begriff, so wäre er ein allgemeines Merkmal, welches vielen Dingen zugleich zukäme. Man müßte ihn also auch von Gegenständen prädizieren können, so wie man den Begriff „Mensch" dem Cajus oder Sempronius als Prädikat beilegen kann. Die Vorstellung vom Raum kann aber nur in Subjektvorstellungen und nicht als Prädikat im Urteil vorkommen; zunächst jedoch gilt sie in der menschlichen Erkenntnis gar nicht im Urteil, sondern allem Urteil voraus in der Anschauung*.

Man hat gesagt: wir denken sowohl den ganzen unendlichen Raum als jeden seiner Teile unter dem gemeinschaftlichen Merkmal: Ausdehnung. Mithin denken wir den Raum durch ein allgemeines Merkmal, durch einen Begriff. Darauf ist zu erwidern: Ausdehnung ist ein Merkmal aller Teile des Raumes; folglich denkt man durch diesen Begriff nicht den Raum selbst, sondern eine Eigenschaft desselben, etwas, was allen seinen Teilen als Prädikat zukommt. Ein Ding ist ausgedehnt, wenn seine Teile nicht ineinander,

---

* In einem Urteile wie diesem: „Jeder Körper nimmt einen Raum ein", prädiziere ich nicht den Raum von einem Gegenstande. Das Urteil ist grammatisch exponibel und heißt so viel als: Jeder Körper hat einen Ort im Raum und ist ausgedehnt. Ich setze also den Körper in den Raum und prädiziere eine Eigenschaft des Raumes, nämlich die Ausdehnung des Raumes von ihm. Das Urteil setzt den Raum als einen Gegenstand der Anschauung voraus.

sondern außer oder neben einander befindlich sind. Die Zeit ist so gut ausgedehnt wie der Raum, aber die Art des Außereinanderseins der Teile, d. i. die Beschaffenheit der Ausdehnung, ist bei der Zeit anders als beim Raum. Die Teile des Raumes liegen neben einander, die der Zeit folgen aufeinander. Der Raum ist nach drei Abmessungen oder Dimensionen: nach Länge, Breite und Tiefe, die Zeit dagegen nur nach einer Dimension ausgedehnt. Diese Beschaffenheit in dem einen und in dem anderen Falle kann nur angeschaut werden. Ich kann mir eine Ausdehnung von vier, fünf u. s. f. Dimensionen denken, aber ich habe keine anschauliche Vorstellung davon. Vom Raum und seinen drei Dimensionen habe ich aber eine Anschauung. Der bloße Begriff der Ausdehnung läßt es noch unbestimmt, in welcher Weise die Teile eines Ganzen außer- oder nebeneinander liegen. Soll dieses bestimmt werden können, so muß eine anschauliche Form der Ausdehnung oder der Nebeneinanderordnung hinzukommen. Ohne eine solche anschauliche Form der Nebeneinanderlagerung des gleichartigen Mannigfaltigen, die dahinter steht, ist der Begriff der Ausdehnung ein leerer Begriff, der keine Anwendung zuläßt. Die Realität einer derartigen Form der Anschauung erkennt man schon aus der Vergleichung von Fällen, wo eine solche vorkommt, mit Fällen, wo eine solche gar nicht vorhanden ist. Es gibt nämlich zwei Fälle in unserer Erkenntnis, wo Mannigfaltiges zugleich vorhanden ist, die Art und Weise seines Außereinanderseins aber unbestimmt bleibt, weil eine anschauliche Form der Nebeneinanderordnung desselben fehlt. Der eine Fall kommt bei der Musik, der andere beim inneren Sinn und der inneren Erfahrung[84] vor. Die verschiedenen gleichzeitigen Töne in einem Konzert sind nicht ineinander, sondern außereinander; sie sind qualitativ voneinander verschieden und ein geübtes musikalisches Ohr kann einen jeden gar wohl von dem anderen unterscheiden. In jedem Augenblick unseres Lebens ist in unserem Innern eine große Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Geistestätigkeiten gleichzeitig vorhanden, aber es fehlt auch hier eine reinanschauliche Form der Anordnung und Stellengebung desselben, ein Analogon des Raums. Eine solche rein-

anschauliche Form, wo sie auch vorkommen mag, ist also nichts Imaginäres, sondern etwas Reelles und Wirkliches*.

4. Es gibt nur einen einzigen und zwar unendlichen Raum. Die Teile des Raumes lassen sich nicht wie z. B. die Teile der Pflanze, von der ich Blatt, Blüte, Stengel, Wurzel mir gesondert vorstellen kann, für sich und ohne die Vorstellung des ganzen Raumes, sondern bloß in diesem denken. Der Raum wird nicht aus Bestandteilen, die ihm vorhergingen, zusammengesetzt, sondern alle Räume sind nur Eingrenzungen in dem allbefassenden einigen Raume und setzen die Vorstellung des ganzen unendlichen Raumes schon voraus. Der Raum ist ein Totum und kein Kompositum. Kompositum ist die zufällige Einheit des Ganzen. Der Raum entsteht aber nicht durch die Zusammensetzung seiner Teile, sondern umgekehrt ist bei ihm die Vorstellung der Teile erst durch die Vorstellung des Ganzen möglich. Die Vorstellung des unendlichen Raumes entsteht nicht durch Negation, sondern ist uns gerade positiv gegeben. Es gibt keine Dinge von der Art, daß wir durch bloßes Wegdenken ihrer Schranken uns den Begriff eines unendlichen und zugleich einigen Raumes bilden könnten, denn die Möglichkeit sich ein eingeschränktes Räumliches vorzustellen, setzt schon die Vorstellung des ganzen unendlichen Raumes voraus. Mithin muß die Vorstellung davon unmittelbar gegeben sein, d. i. sie muß Anschauung sein. Wir wissen, daß der Raum im Monde nicht von anderer Art und Beschaffenheit sein kann, als der Raum hier auf Erden, weil wir die Anschauung des einigen allbefassenden Weltraums besitzen, in dem sich Erde, Mond

---

* Wenn Fechner in seinen vier Paradoxis scherzhafterweise den Schatten dem Körper gegenüber, von dem er geworfen wird, das Recht der Existenz in Anspruch nehmen und den Beweis ausführen läßt, daß er lebendig sei, obschon er nur auf zwei Dimensionen beschränkt sei, während jener sich in drei Dimensionen breit mache: so hat dieser Schatten doch einen Gegenstand vor sich, zu dem er spricht. Aber der Körper kann die Vorwürfe seines Schattens nicht in derselben Weise weiter geben, denn ein nach vier Dimensionen ausgedehnter Gegenstand ist im Raume nicht möglich; was aber außer dem Raume sein mag, das ist kein Gegenstand der Anschauung.

und alle Himmelskörper befinden. Unter dem allgemeinen Begriffe der Farbe z. B. sind viele Farben enthalten, aber nicht als Teile einer einzigen Farbe. Der Raum aber ist einzig und alle Räume sind nur Teile dieses einen Raumes.

5. Alle Teile des Raumes sind gleichartig und dennoch kann man einen von dem anderen unterscheiden. Wodurch ist nun diese Unterscheidung bei der Gleichartigkeit aller seiner Teile möglich? Nicht durch einen Begriff, sondern in der Anschauung. Wäre der Raum nicht ein Gegenstand der Anschauung, so könnte man nicht zwei Punkte voneinander unterscheiden, denn der Begriff des einen Punktes ist mit dem Begriff des anderen Punktes völlig identisch, beide Punkte sind nur zu unterscheiden durch die Verschiedenheit ihrer Örter im Raume. Ebenso zwei kongruente Kreise oder Kugeln sind ihrer Größe und Qualität nach vollkommen einerlei, der Verstand hat kein Merkmal, woran er die eine von der anderen unterscheiden kann. Sie sind nicht voneinander selbst verschieden, sondern ihre Verschiedenheit besteht nur darin, daß sie sich an verschiedenen Örtern des Raumes befinden. Kein Teil des Raumes läßt sich also von dem anderen durch ein Merkmal (einen Begriff), sondern nur in der Anschauung unterscheiden. Wäre der Raum ein Begriff, so müßten seine Teile auch Begriffe oder Merkmale sein, aber die Teile des Raumes sind wiederum Räume, die sich nur dadurch voneinander unterscheiden, daß sie (abgesehen von der Gestalt) eine andere Lage im Ganzen haben. Der Geometer hat es also mit lauter intuitiven Vorstellungen zu tun. Wollte er dies in Abrede stellen, so kann man ihn nur getrost auffordern, den einzigen Begriff anzugeben, durch welchen sich ein Punkt in der Peripherie eines Kreises oder ein Halbmesser von allen anderen unterscheidet. Er sieht wohl, daß dieser Punkt ein anderer ist als die übrigen, aber er kann seine Eigentümlichkeit im Unterschied von den anderen nicht definieren.

6. Der Raum hat unter anderen folgende Eigenschaften: 1. Die Teile desselben sind nicht sukzessiv wie bei der Zeit, sondern alle zugleich vorhanden, und zwar mit solcher Notwendigkeit, daß wir keinen einzigen von ihnen als nicht

existierend denken können. 2. Alle seine Teile hängen *stetig* zusammen, so daß das Aufhören des einen Teils zugleich der Anfang des anderen ist. Nun heißt das Anfangen oder Aufhören eines bestimmten Raumes die *Grenze* desselben. Also ist jede Grenze eines bestimmten Raumes zugleich die Grenze des nächstanliegenden mit ihm zugleich vorhandenen Raumes. Mithin ist eine *absolute* Grenze, d. i. eine solche, die ein völliges Aufhören des Raumes selbst wäre, schlechterdings unmöglich. Also läßt sich 3. kein begrenzter Raum anders als im ganzen mit ihm zugleich vorhandenen Raume liegend denken, d. i. die Vorstellung eines begrenzten Raumes wird erst durch die Vorstellung des ganzen unbegrenzten Raumes möglich.

Eine Vorstellung, die der Verstand rein aus sich selbst erzeugt, kann für ihn auch keine Schwierigkeiten haben, da sie ja sein Produkt ist. Nun bereitet aber wohl keine Vorstellung unserem Verstande größere Schwierigkeiten und Verlegenheiten als die Vorstellung der Unendlichkeit und Stetigkeit des Raumes.

Zufolge seiner Stetigkeit und unendlichen Teilbarkeit ist der Raum etwas *Zusammengesetztes* und hat doch keine *einfachen* Teile. Daher sind in einer *endlichen* Linie eine *unendliche* Menge von Teilen möglich, d. i. das Endliche enthält eine Unendlichkeit in sich. Wenn ein Punkt eine Linie beschreibt, so muß er nach und nach durch alle Punkte derselben gehen und doch läßt sich kein *nächster* Punkt angeben, den er unmittelbar darauf erreichte, nachdem er den Anfangspunkt verlassen hat. Eine krumme Linie ändert in jedem Punkte ihre Richtung, ohne daß es gleichwohl für diese Veränderung zwei *nächste* Punkte oder zwei *nächste* Richtungen gibt, und diese Veränderung der Richtung ist noch obendrein in jeder krummen Linie anders. Wenn eine gerade Linie, die eine andere schneidet, um ihren Endpunkt gedreht wird, so muß sie endlich aufhören dieselbe zu schneiden, ohne daß es doch von allen sukzessiven Durchschnittspunkten einen *letzten* gibt. Alles das sind Vorstellungen, bei denen sich der Verstand in Verlegenheit befindet und dem Geometer macht es so viel

Schwierigkeiten diese scheinbaren Widersprüche zu heben und die Stetigkeit auf Begriffe zu bringen, daß er sicherlich die ganze Stetigkeit und unendliche Teilbarkeit des Raumes als die ungereimteste Chimäre verwerfen würde, wenn er nicht eine unmittelbare apodiktische Gewißheit davon hätte und wenn sich ihm diese Gewißheit nicht durch die Anschauung aufdrängte.

7. Man hat gesagt: der Raum ist nichts; und wozu verlohnt es sich über das Nichts so viele Worte zu machen? Der Raum ist ja eben nichts anderes, als die Vorstellung vom Nichtsein der Körper. Demnach wäre Nichts und Raum einerlei Vorstellung. Die Antwort darauf ist sehr leicht und einfach. Vom Nichts kann man auch nichts wissen, es kann kein Gegenstand einer Wissenschaft sein. Der Raum aber ist Gegenstand einer Wissenschaft (der Geometrie). Vom Raum erkenne ich, daß er ausgedehnt und wie er ausgedehnt, daß er unendlich und stetig ist, daß er auf mannigfaltige Weise eingegrenzt werden kann. Ein nach drei Abmessungen ausgedehntes, unendliches und stetiges Nichts ist ein Unding. Der ganze Irrtum dieses Einwurfes beruht darauf, daß man den Raum mit der Vorstellung seiner Leere verwechselt. Voll und leer sind bloße Prädikate, die den Raum als Subjekt voraussetzen. Der Raum aber ist nicht τὸ κενόν, nicht die Negation der Erfüllung, er ist nicht Nichts, sondern etwas, und zwar ein ganz bestimmtes Etwas. Er ist nämlich die wirkliche reinanschauliche Form des Nebeneinander und diese Form der Anschauung kann a priori erkannt werden, noch bevor wir die einzelnen wirklichen Dinge beobachten, die sich darin befinden.

8. Man unterscheidet am Raum seine drei Dimensionen sowie seine Gegenden. Dies setzt voraus, daß es am Raume selbst etwas Unterscheidbares gebe, was überraschend scheinen kann, da ein Teil des Raumes wie der andere beschaffen ist. Der Grund dieses Unterschieds liegt auch nicht subjektiv in meinem Verhältnis zum Raume, sondern objektiv in der Gestaltung oder Beschaffenheit des Raumes selbst und seiner Richtungen. Der erste Grund des Unterschieds

der Gegenden im Raume ist gerade, wie sich evident nachweisen läßt, die Wirklichkeit des Raumes als eines Ganzen.

In dem körperlichen Raume lassen sich, wegen seiner drei Abmessungen, drei aufeinander senkrechte Ebenen denken, deren Durchschnittslinien vom Mittelpunkte aus sechs verschiedene Richtungen oder unendlich entfernte Punkte angeben, die wir mit Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links bezeichnen können. Man kann also am Raume selbst Oben und Unten, Vorn und Hinten, Links und Rechts oder, wie wir sagen, verschiedene Gegenden unterscheiden, aber man kann anderen die Anschauung dieses Unterschieds nur durch Nachweisung an wirklichen Gegenständen bemerklich machen.

Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist es natürlich, daß wir jenen Unterschied zunächst in bezug auf unseren Körper bemerken und anderen bemerklich machen. Z. B. bei einem beschriebenen Blatte unterscheiden wir nach der Stellung desselben gegen unseren Körper zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hinteren Seite und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken zur Rechten oder umgekehrt. Die Lage aller Teile gegeneinander und die Figur des Ganzen bleibt die nämliche, wir mögen das Blatt drehen und wenden wie wir wollen, aber wir sehen alles darauf verkehrt, d. i. nach der entgegengesetzten Gegend gerichtet, sobald wir das Oberste des Blattes zu unterst drehen.

Beziehen wir nun diesen Unterschied der Gegenden des Raumes auf die Bewegung und Drehung der Himmelskörper um uns herum, so kommen wir auf die Vorstellung der Weltgegend. Aber auch über die Weltgegend orientieren wir uns nur nach den Seiten unseres Körpers. Wenn ich auch die Ordnung der Abteilungen des Horizonts kenne, d. h. wenn ich auch weiß, daß auf Nord zunächst Ost, darauf Süd und zuletzt West folgt und wenn mir auch eine Gegend z. B. Nord, bekannt ist, so weiß ich doch noch nicht, auf

welcher Seite des Horizonts Ost liegt, wenn ich nicht weiß, ob ich vom Nordpunkte aus rechts oder links herumgehen soll. Zur Ordnung der Abteilungen muß also hier noch etwas hinzukommen, wenn ich mich im Raume orientieren soll und dies ist die Kenntnis der Drehungsrichtung, deren es überhaupt nur zwei gibt: links herum und rechts herum. Alle Kenntnis der Lage der Örter, wie z. B. auf einer Land- oder Himmelskarte, wird mir zu nichts helfen, um mich in der Wirklichkeit danach zurechtzufinden, wenn ich sie nicht durch die Beziehung auf die Seiten meines Körpers nach den Weltgegenden stellen kann. Es ist also noch nicht ausreichend, daß eine solche Karte ein naturgetreues Abbild der Wirklichkeit wiedergibt, sondern soll sie mit der Wirklichkeit vollkommen und in allem übereinstimmen, so muß zu der richtigen Anordnung aller Teile der Figur im Raume noch etwas hinzukommen, und dies ist die Stellung derselben gegen den Raum selbst, wodurch erst eine Orientierung nach derselben, d. i. eine Auffindung der auf ihr angegebenen Örter im Raume selbst möglich wird.

Der Unterschied der beiden Drehungsrichtungen kommt auch an Naturkörpern vor. Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange. Die Bohnen haben die entgegengesetzte Windung. Fast alle Schnecken (wenige Gattungen ausgenommen) haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte. Diese Drehungsrichtung bleibt bei diesen Naturkörpern unverändert dieselbe, mögen sie sich nun auf der Nord- oder der Südhalbkugel der Erde befinden; sie ist also unabhängig von der täglichen Umdrehung der Himmelskugel, die bei uns rechts herum, bei unseren Antipoden aber links herum geht. Dagegen, wo eine solche Drehung von dem Laufe der Sonne abhängig ist, wie beim Winde, der nach dem Doveschen Gesetz auf unserer Halbkugel rechts herum den ganzen Kompaß durchläuft, da muß auf der südlichen Halbkugel diese Drehung in umgekehrter Richtung geschehen.

Wir bestimmen also die Gegend, wohin die Richtung einer Bewegung oder die Anordnung der Teile eines räumlichen Gebildes stattfindet, zunächst immer nach den Seiten unseres Körpers und dann erst nach dem Laufe der Himmelskörper als Welt- oder Himmelsgegend. Zufolge der Beweglichkeit unseres Körpers sind nämlich die Benennungen der Gegenden (links, rechts etc.) wandelbar, solange wir nicht die Stellung unseres Körpers im Raum fixieren, indem wir etwa das Gesicht nach Süden richten. Eine gerade Linie A B kann sowohl vorwärts von A nach B, als rückwärts von B nach A beschrieben werden. Ein Punkt kann auf der Peripherie eines Kreises entweder links oder rechts herum laufen. Dabei ist die Lage jener Linie sowie dieses Kreises im Raume noch unbestimmt. Dagegen, wenn ich weiß, daß die Sonne vermöge der täglichen Umdrehung der Himmelskugel sich von Osten nach Westen bewegt, und wennn ich überdies die Polhöhe meines Ortes kenne, so ist sowohl die Lage der täglichen scheinbaren Sonnenbahn am Himmelsgewölbe als auch die Richtung der Sonnenbewegung hinreichend bestimmt, weil ich die Gegenden im Raum kenne, wo die Sonne auf- und wo sie untergeht. Doch wird auch hier beides (Lage und Richtung der Bewegung) durch die Stellung meines Körpers im Raum nachgewiesen, indem ich (wenigstens im Gedanken) den Blick nach Süden richte, wo ich dann Osten (die Gegend, wo die Sonne herkommt) zur Linken und Westen (die Gegend, wo die Sonne hingeht) zur Rechten haben werde. Wie vorher an meinem Körper, so unterscheide ich jetzt am Raume selbst verschiedene Seiten (d. i. Gegenden), die ich entweder nach jenen benenne oder nach dem Stande der Sonne zu den verschiedenen Tageszeiten.

Die Vorstellung von Gegend beruht auf der Anordnung aller Teile des Raumes zur Form eines Ganzen. Der Begriff der Gegend ist reinanschaulich und doch kann man ihn nicht konstruieren, wie man den Ort im Raume durch einen Punkt, eine Richtung im Raum durch eine gerade Linie konstruiert; er gehört zum Raum und kommt doch in der Geometrie nicht mit vor. Das hat seinen Grund in der Natur des Gegenstandes, womit sich diese Wissenschaft beschäftigt. Die Geometrie beschäftigt sich nämlich nicht mit

den Eigenschaften des Raumes als eines Ganzen. sondern mit den Eigenschaften der räumlichen Gebilde, d. i. derjenigen Gegenstände, die im Raum vorkommen. „Gegend" ist aber ein unterscheidendes Merkmal der Teile des Raumes selbst in Beziehung zum ganzen Raum, dagegen ist z. B. der Begriff der Richtung ein Merkmal der geraden Linie, also eines Gegenstandes im Raum. Um den Begriff der Gegend mathematisch zu fixieren, denke man sich senkrecht auf der Ebene des Horizonts durch seinen Standort von SO nach NW und von SW nach NO Ebenen gelegt, so ist die unendliche Winkelfläche zwischen SO und NO die Gegend des Ostens etc. Die Anzahl solcher Ebenen kann man wie bei der Windrose beliebig vervielfältigen und der Raumausschnitt zwischen je zwei solchen benachbarten Ebenen, die sich sämtlich in einer Geraden durchschneiden, wird immer eine Gegend des Raumes sein. Auch ist es nicht notwendig, daß das System der sich durchschneidenden Ebenen eine feste Lage im Raum habe, es kann auch beweglich gedacht werden.

Die Lagen der Teile des Raumes in Beziehung aufeinander setzen die Gegend voraus, nach welcher die Ordnung dieser Teile gekehrt oder gerichtet ist. Lage ist Beziehung eines Dinges im Raum auf ein anderes, wie z. B. in der analytischen Geometrie die Beziehung von Ort auf Richtung durch Koordinaten (wobei der einen solchen Ort darstellende Punkt als nach einem bestimmten Gesetz beweglich, d. i. als geometrischer Ort betrachtet wird). Gegend dagegen drückt eine Beziehung von einem System von Lagen oder von einem Raumgebilde auf den ganzen unendlichen nach allen seinen drei Dimensionen ausgedehnten Raum aus. Lage bezeichnet ein Verhältnis der Dinge im Raume, Gegend ein Verhältnis derselben zum Raume, oder um es allgemeiner auszudrücken, Lage ist das Verhältnis der Teile eines räumlichen Ganzen zueinander, Gegend aber das Verhältnis derselben Teile zur Form des Ganzen selbst (nämlich dem Raume).

Bei einem Raumgebilde ist die Lage seiner Teile gegeneinander in ihm selbst hinreichend bestimmt durch das Gesetz der Konstruktion oder der Zeichnung einer solchen

Figur, die Gegend aber, in bezug auf welche die Teile angeordnet sind, bezieht sich auf den Raum außer demselben, und zwar nicht auf dessen Örter, weil dies nur ein äußeres Verhältnis der Lage eben dieser Teile sein würde, sondern auf den ganzen Raum als eine Einheit, wovon jeder eingegrenzte Raum wie ein Teil angesehen werden muß. Nun gibt es in der Tat, wie schon die links oder rechts gewundenen Naturkörper zeigen, innere Unterschiede der Raumgebilde, die eben in der Anordnung aller Teile solcher Gebilde nach verschiedenen Gegenden des Raumes bestehen und wodurch die Figur des Ganzen selbst eine andere wird, je nachdem man die nämliche Konstruktion nach dieser oder der entgegengesetzten Gegend hin ausführt. Ein bloßer Unterschied in den Örtern dagegen kann nur die Lage verändern. Veränderung der Lage ist aber nur äußere Verschiedenheit, die Figur selbst bleibt unverändert dieselbe.

Diese doppelte Beziehung der Lage auf einen Ort im Raum und auf den Raum selbst kommt unter anderen auch bei dem Parallelismus der Erdachse vor. Die Erdachse bleibt während des jährlichen Umlaufs der Erde um die Sonne kosmisch ruhend, sie verändert wohl ihre Lage in bezug auf die Sonne, d. i. in bezug auf den Mittelpunkt des Sonnensystems, aber nicht gegen den Raum selbst: sie bleibt immer nach derselben Gegend gerichtet; und da wir nun nach dem Gesetz der Perspektive des Panoramas den ganzen unendlichen Weltraum unter der Gestalt des scheinbaren Himmelsgewölbes erblicken, so bestimmen wir jene Gegend durch den Pol der Himmelskugel als den perspektivischen Vereinigungspunkt aller nach jener Gegend gerichteten Parallelen, also durch einen Ort außerhalb des Bezirks unseres Systems oder desjenigen Raumes, in dem die Erde sich alljährlich um die Sonne bewegt.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, d. h. in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen, völlig einerlei sind, so sollte man auch meinen, daß eins an die Stelle des anderen gesetzt werden könne, ohne daß ein Unterschied bemerklich ist. Und doch ist dies bei den Raumgebilden nicht immer der Fall. Es gibt Räume, die einander völlig

gleich und ähnlich und doch inkongruent sind. Dahin gehören die sogenannten symmetrischen Figuren, z. B. die symmetrischen sphärischen Dreiecke. In zwei solchen Kugeldreiecken ist die Art der Verbindung oder der Zusammensetzung der Teile (der Seiten und Winkel) sowie die Größe des Ganzen völlig einerlei, aber die Krümmung der Fläche findet in dem einen nach einer anderen Gegend statt wie in dem anderen; wenn die Höhlung in dem einen links liegt, so liegt sie in dem anderen rechts. Z. B. zwischen den Dreiecken: Zenith, Ost, Süd und Nadir, West, Nord besteht ungeachtet der Gleichheit der Größe und relativen Lage aller ihrer Stücke dennoch eine Verschiedenheit der Figur, die sich auf den Unterschied der Gegenden im Raum bezieht. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken nach der Rechten geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen, wenngleich die Zahl und Größe der Windungen durchaus gleich wären. Es ist unmöglich, den linken Handschuh an die rechte Hand anzuziehen, obschon an jeder Hand jeder Finger gegen jeden anderen sowie gegen die Handwurzel dieselbe relative Lage hat. Wenn ich die linke Hand in dieselbe Lage bringe, welche die rechte hat, so ist alsdann ihre Gestalt gerade die umgekehrte der anderen. Der Unterschied besteht also hier nicht bloß in der Lage, sondern in der Lage und Gestalt in Verbindung miteinander. Wenn ich die rechte Hand gegen die linke halte, sehe ich im Augenblick ihre Verschiedenheit voneinander, welche es unmöglich macht, die eine an die Stelle der anderen zu setzen. Aber diese Verschiedenheit läßt sich durch keinen Begriff der Lage bestimmen, sondern zeigt sich nur in der Anschauung, und zwar in der Anschauung des äußeren Verhältnisses ihrer Gestalt zum Raume selbst. Denn die innere Anordnung der Teile untereinander (das Gesetz ihrer Gestaltung oder Konstruktion) ist in der einen wie in der anderen die gleiche, aber die Anordnung derselben Teile in bezug auf den Raum außerhalb ist bei der linken Hand anders wie bei der rechten.

Hier haben wir nun eine innere Verschiedenheit körperlicher Gestalten und nicht bloß eine äußere der Lage, denn

man mag dieselben drehen und wenden wie man will, so werden sie sich nicht decken, d. i. ihre Grenzen werden nicht zusammenfallen. Diese Verschiedenheit beruht auch nicht auf einem Unterschied des Gesetzes der Gestaltung (denn das ist in beiden Fällen dasselbe), sondern auf dem Unterschied der Gegenden des Raumes, denen dieses Gesetz sich verschiedentlich anschmiegt, weshalb dieser Unterschied, obwohl er ein innerer ist, doch nur äußerlich angeschaut und durch keinen Verstand innerlich angegeben, d. i. durch keinen Begriff denkend bestimmt werden kann.

Die Gestalt des Körpers wird also durch das Verhältnis und die Lage seiner Teile gegeneinander noch nicht vollständig bestimmt, sondern es gehört dazu noch eine Beziehung auf den ganzen Raum außer demselben. Die innere Bestimmung eines jeden Raumes (seine Gestaltung) ist mithin nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist, möglich.

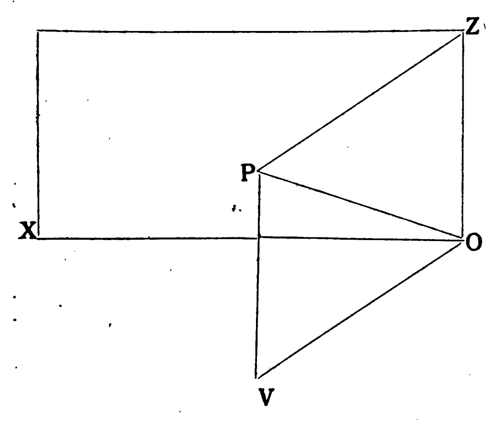
Dies Verhältnis der körperlichen Gestalt zum Raume selbst kann aber nicht unmittelbar wahrgenommen werden, weil der Raum kein Gegenstand der äußeren Sinnesanschauung, sondern nur die reine Form der äußeren Anschauung ist, die alle jene Gegenstände zuerst möglich macht, und daher dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den Raum selbst angeht, nur durch die Vergleichung mit anderen Körpern wahrgenommen werden kann.

Der wirkliche Raum ist also nicht nur derjenige, den ein Körper einnimmt, sondern auch der außer ihm befindliche und der Raum zwischen den Körpern besitzt dieselbe Wirklichkeit wie derjenige, in dem sich ein Körper befindet. Zwei kongruente rechtwinklige Dreiecke in einer Ebene, von denen das eine rechts und das andere links gerichtet ist, können nicht zur Deckung gebracht werden, wenn man nicht das eine umwendet. Die Verschiedenheit in der Ebene wird also hier aufgehoben vermittels der Drehung durch den Raum. Dem analog würde sich die Verschiedenheit symmetrischer Figuren nur durch eine Umdrehung in der vierten Dimension aufheben lassen. Da es nun eine dritte Dimension wirklich gibt, so kann man

jene Dreiecke in der Ebene auch zur Deckung bringen. Da aber eine vierte Dimension des Raumes in Wirklichkeit nicht da ist, so können auch symmetrische Figuren nicht zur Deckung gebracht werden, weil die Beschränktheit der Dimensionen des Raumes die hierzu nötige Bewegung nicht mehr hergibt.

Der Raum ist also mehr als bloß das äußere Verhältnis der nebeneinander befindlichen Teile der Materie, wie es Leibniz wollte. Der Weltraum hat vielmehr unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine selbstständige Wirklichkeit. Dies ist aber derselbe Raum, welcher allen Begriffen und Urteilen der Geometrie zugrunde liegt. Es ist mithin der Raum des Geometers kein Geschöpf der Phantasie, noch ein Produkt der Abstraktion, sondern er besitzt eine unbestreitbare empirische Realität. Dies zeigt, daß der ganze Raum ein Gegenstand der Anschauung, und zwar, da er selbst zugleich die Form aller äußeren Sinnesanschauung, ein Gegenstand der reinen Anschauung ist.

9. Die Wirklichkeit oder empirische Realität des Raumes läßt sich auch noch auf folgende Art nachweisen:



Soll ein Ort oder Punkt P im Raume durch Polarkoordinaten bestimmt werden, so muß zuvor empirisch gegeben sein: 1. ein Punkt O, 2. eine Gerade durch diesen Punkt: OZ, 3. eine Ebene durch diese Gerade: O Z X, 4. die Richtung der Geraden (d. h. welche von den zwei einander ent-

gegengesetzten Richtungen, nach denen die Gerade von einem Punkte beschrieben werden kann, die positive sein soll), 5. der Sinn der Drehung in der Ebene O Z X, 6. der Sinn der Drehung der Ebene O Z X um O Z als Achse, 7. der Maßstab oder die Größe der Längeneinheit; alsdann läßt sich erst mathematisch (durch Zahlen) bestimmen: 8. der Winkel X O Z ^ V O Z, wodurch man eine Ebene V O Z kennen lernt, in der P liegt, 9. der Winkel O Z ^ O P, durch den man eine in dieser Ebene enthaltene Gerade O P kennen lernt, in welcher P liegt, und 10. die Anzahl der Längeneinheiten, welche in der Linie O P enthalten sind; wodurch P vollkommen bestimmt ist*.

Der Maßstab und seine Größe sowie die übrigen empirisch zu gebenden Data sind Vorstellungen, die sich nicht auf Be-

---

* Soll P statt durch Polarkoordinaten durch rechtwinklige Koordinaten bestimmt werden, so hat man wiederum sieben empirische und drei numerische Data nötig. Man denke sich ein System dreier sich rechtwinklig schneidender Ebenen X, Y, Z, welche eine bestimmte Lage im Raume haben. Zur Bestimmung dieser Lage sind drei empirische Data nötig: nämlich 1. die Lage der einen Ebene Z, 2. die in dieser Ebene Z liegende Gerade x, in welcher Z von Y geschnitten wird, 3. der in der Geraden x liegende Punkt O, in welchem x von X geschnitten wird. Dann muss weiter empirisch gegeben sein: 4. die positive Seite von der Ebene X, 5. die positive Seite von der Ebene Y, 6. die positive Seite von der Ebene Z und 7. die Längeneinheit. Der Punkt P wird alsdann bestimmt durch die drei Zahlen x, y, z, welche die Abstände des P von den drei Ebenen X, Y, Z in Längeneinheiten ausdrücken. Dabei ist x eine positive oder negative Zahl, je nachdem P auf der positiven oder negativen Seite der Ebene X liegt; und Analoges gilt von y und z.

Noch eine besonders leichtfaßliche Bestimmungsweise eines Punktes P im Raume ist die, daß man die Abstände des P von drei ein für allemal bestimmten und nicht in einer Geraden liegenden Punkten A, B, C angibt und zugleich bemerkt, auf welcher Seite der Ebene A B C sich P befindet. Die empirischen Data sind hierbei: 1. der Ort von A, 2. der Ort von B, 3. der Ort von C, 4. die Bestimmung, welche von beiden Seiten der Ebene A B C die positive sein soll und 5. die Längeneinheit. P ist alsdann bestimmt durch die drei absoluten Zahlen, welche A P, B P, C P in Längeneinheiten ausdrücken, und wenn zugleich hinzugefügt wird, ob P auf der positiven oder der negativen Ebene A B C liegt.

griffe bringen und durch Worte weiter ausdrücken, sondern nur anschaulich auffassen lassen, d. i. es sind keine Begriffe oder Vorstellungen in uns, sondern etwas Wirkliches außer uns. Daß und wie alle diese Stücke zur Ortsbestimmung notwendig sind, erkennen wir aus der Anschauung des Raumes selbst als eines Ganzen (d. i. als eines Kontinuums, wo Teil an Teil grenzt). Da nun die Ortsbestimmung eines Punktes (d. i. die Bestimmung des Verhältnisses des Punktes zum Raum selbst) jene (sieben) Data voraussetzt, die wir nur durch Empirie aufzufassen vermögen, und die daher nicht in uns liegen können, sondern etwas Wirkliches außer uns sein müssen, da ferner die Möglichkeit dieser empirischen Data auf dem Raume beruht (d. h. da diese Data nur dann existieren können, wenn auch der Raum existiert): so muß auch der Raum selbst etwas Wirkliches außer uns sein.

So wie ich bis jetzt die Anschaulichkeit der Vorstellung des Raumes von verschiedenen Seiten her erörtert habe, so will ich nun die Apriorität derselben beleuchten[85].

1. Daß der Raum eine Anschauung a priori ist, ersieht man schon daraus, daß in allen geometrischen Urteilen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt auf Anschauung beruht und dennoch schlechthin notwendig ist. Diese Notwendigkeit kann nicht aus der Sinnesanschauung stammen, da die letztere immer zufällig ist. Sie muß also in einer Anschauung a priori ihren Grund haben. Nun ist der Gegenstand dieser Anschauung der Raum, folglich ist der Raum eine Anschauung a priori.

2. Der Raum (und so auch die Zeit) ist eine notwendige Vorstellung. Ich kann mir z. B. den Mond wegdenken, aber der Raum, wo sich derselbe befunden hat, bleibt da. Ich kann mir denken, daß irgendwo die Sternenwelt und die Lichtwelt eine Grenze hat, aber die Vorstellung, daß der Raum sich noch jenseits derselben und darüber hinaus ins Unendliche ausdehne, bleibt eine unvermeidliche Vorstellung. Man kann alle Körper aus der Welt hinwegdenken und wird dadurch Raum und Zeit doch nicht los. Raum und Zeit sind also notwendige Vorstellungen und diese Notwendigkeit zeigt

ihren Ursprung a p r i o r i an. Wäre die Vorstellung des Raumes nicht a p r i o r i, sondern aus der Wahrnehmung äußerer Dinge geschöpft, so müßte der Raum entweder eine Beschaffenheit oder ein Verhältnis der Dinge sein. Nun wird aber mit dem Dasein der Dinge auch das Dasein ihrer Beschaffenheiten und Verhältnisse aufgehoben. Wenn keine Körper da wären, so gäbe es auch keine Schwere, keine Elastizität, keine Flüssigkeit, keine Härte, keine Bewegung u. s. f. Nun bleibt aber, wenn ich auch in Gedanken die ganze Körperwelt aufhebe, der Raum doch noch stehen, folglich kann die Vorstellung desselben nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen. Einige haben gemeint, der Raum sei eine allgemeine Eigenschaft aller Körper, die wir ebenso durch Induktion aus der Erfahrung kennen lernten, wie die Sterblichkeit aller Menschen. Allein die Sterblichkeit kann man sich recht wohl von dem Menschen hinwegdenken und sich die Vorstellung des ewigen Juden bilden. Dies ist eine ganz bestimmte positive Vorstellung. Denke ich mir aber den Raum und die Zeit selbst aufgehoben, so bleibt mir nichts übrig als die bloße Idee von einem Dinge, das nirgendwo und nirgendwann ohne Gestalt, ohne Ausdehnung und ohne Dauer existiert.

3. Der Raum ist u n e n d l i c h. Der Vorstellung jeder Figur und jedes Raumgebildes, d. i. der Vorstellung jedes begrenzten Raumes, liegt die Vorstellung des unbegrenzten oder unendlichen Raumes schon zugrunde und geht ihr vorher. Der unendliche Raum ist das ursprünglich und unmittelbar Gegebene, ohne den wir uns keine Vorstellung von irgend einer Figur oder begrenztem Raume bilden könnten. Eine unendliche Größe kann aber kein Gegenstand der Sinnesanschauung sein.

4. Der Raum ist ferner s t e t i g und deshalb ins Unendliche teilbar. Stetigkeit und unendliche Teilbarkeit können aber ebensowenig wie das unendlich Große ein Gegenstand der Wahrnehmung sein. Denn wenn wir auch nirgendwo eine Lücke anträfen, so könnten wir doch nur sagen: so weit die Genauigkeit unserer Sinne und Instrumente reicht, ist keine zu finden, die Behauptung aber, daß der Raum nirgends

eine Unterbrechung habe noch haben könne, kann sich nicht auf sinnliche Wahrnehmung gründen.

5. Die Vorstellung des Raumes macht die Vorstellung der Körper erst möglich; sie ist mithin nicht von der Vorstellung der Körper entlehnt, sondern geht derselben als der Grund ihrer Möglichkeit vorher. Körper sind die aus Materie gestalteten Gegenstände, die den Raum einnehmen und sich in ihm bewegen. Ohne Raum gäbe es aber weder Gestaltung noch Bewegung; denn Gestaltung ist Eingrenzung eines Raumes und Bewegung stetige Ortsveränderung im Raume.

Man kann den Raum nicht empfinden wie man die Eindrücke des Lichts auf den Sehnerven, die Eindrücke der Schallwellen auf das Gehör u. s. f. empfindet: man kann ihn nicht sehen wie die Farben, nicht hören wie die Töne, nicht tasten wie das Rauhe und Glatte, das Harte und Weiche, und dennoch schaut man ihn an. Er ist also keine Sinnesanschauung oder Anschauung a posteriori, sondern eine Anschauung a priori.

Der Raum ist nicht eine Beschaffenheit der Dinge oder ein Verhältnis derselben, sondern er ist ein Gesetz, unter dem das Nebeneinander der Dinge steht, und zwar ein Gesetz, das mir vor dem Dasein der Dinge selbst gegeben ist und die Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge erst möglich macht. Wenn mir jemand von den Felsen im Chamounytale erzählt, so ist mir, ohne sie gesehen zu haben, durch die Vorstellung des Raumes die Möglichkeit der Zeichnung derselben gegeben. Ich kann der Erzählung in der Anschauung nachlaufen und das ganze Chamounytal nach Länge, Breite und Tiefe in meiner Einbildungskraft aufbauen.

Bei dieser Nachweisung der Apriorität des Raumes dürfen wir jedoch den Kantischen Unterschied zwischen dem Anfang und dem Ursprung unserer Erkenntnis nicht übersehen. Unsere Erkenntnis fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an, aber nicht alle unsere Erkenntnisse entspringen aus dieser. So wie wir aber zu irgend einer Sinnesanschauung gelangen, so müssen sich auch sogleich die notwendigen Formen der Erkenntnis an ihr zeigen. Daher erst der Raum und dann das Verhältnis der Dinge in ihm. Dieser

Unterschied macht sich hier durch einen eigentümlichen Umstand bemerklich. Es gibt nämlich zwei verschiedene Eingänge in die Raumwelt, den einen vom Sinne aus, den anderen von den geometrischen Axiomen aus. So wie wir uns sehend in die Raumwelt hineinleben, erkennen wir die Gestalt und Lage der Dinge perspektivisch, den Raum dagegen erkennen wir nach allen seinen drei Dimensionen gleichmäßig ausgedehnt und nicht etwa so, daß er sich nach der Ferne oder der Tiefe hin perspektivisch verkürzte und zusammenzöge. Bei weiterer Überlegung und Vergleichung verwandeln wir dann die perspektivischen Ansichten in stereometrische. Wir zeichnen sie nämlich nach dem Gesetz der gleichmäßigen Ausdehnung des Raumes nach seinen drei Dimensionen architektonisch um[86]. Wir korrigieren also hier die Anschauung des Sinnes durch eine andere Anschauung, welche dahinter steht und welche nichts anderes als die Anschauung des Raumes selbst ist. Dies wäre nicht möglich, wenn diese mathematische Anschauung nicht einen anderen Ursprung und vermöge ihres Ursprungs einen höheren Grad von Gewißheit hätte, als die sinnliche. Und so ist es in der Tat. Die Sinne zeigen uns nur das Wirkliche, die Mathematik das Notwendige.

In der Notwendigkeit dieser mathematischen Anschauung liegt auch der feste Widerhalt gegen den Skeptizismus. Der Skeptizismus kann wohl Zweifel dagegen erregen, ob bei der Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Verschiedenheit der menschlichen Sinnesorgane uns diese die Wahrheit zeigen, aber eine Anschauung a priori gewährt eine unmittelbare Gewißheit, welche notwendig ist, und der sich kein Menschengeist entäußern kann. Die Sinnesanschauung hat jeder für sich, aber kraft der mathematischen Anschauung nimmt ein jeder an der Anschauung aller anderen teil. In der mathematischen Anschauung liegt also das Fundament der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis; sie bringt erst die notwendige Gesetzlichkeit zur Sinnesanschauung hinzu, ohne welche diese zufällig und wandelbar sein würde wie der heraklitische Fluß aller Dinge.

Die Vorstellung des Raumes wird nicht aus anderen Vorstellungen gebildet, sondern sie ist eine ursprüngliche

Grundvorstellung unserer Vernunft. Herbart dagegen hat gemeint, der Mensch bilde sich diese Vorstellung erst durch sukzessive Auffassungen in der Zeit. Aber dieser Gedanke ist nach zwei Seiten hin falsch. Einmal nämlich wird hierbei der Raum schon vorausgesetzt für die Stellengebung jener sukzessiven Auffassungen, und dann führt er mathematisch geradezu auf eine Unmöglichkeit. Der Raum nämlich hat drei Dimensionen, die Zeit aber nur eine. Nun kann man wohl in einer endlichen Zeit auch eine begrenzte Linie sukzessiv durchlaufen, aber nicht eine Fläche, weil man da unendlich viele Linien durchlaufen müßte. Sonach brauchte man zur Auffassung einer begrenzten Fläche schon eine unendliche Zeit und zur Auffassung eines Körpers könnte es nie kommen.

Es hat für die menschliche Vernunft gar keine Bedeutung, nach Gründen der Möglichkeit von Raum und Zeit, von Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu fragen, sondern Raum und Zeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind das unmittelbar in reiner Anschauung Gegebene, welches in unserer menschlichen Erkenntnis die höchsten Bedingungen der Möglichkeit enthält und von keinen anderen dialektisch abgeleitet werden kann. Die mathematische (reinanschauliche) Erkenntnisweise hat daher mit ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit eine nicht abzuleugnende empirische Realität, welche gar keine mittelbare Begründung zuläßt, sondern unmittelbar für sich gilt. Auf dieser Erkenntnisweise beruht die objektive Gültigkeit und die menschliche Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnis der Außenwelt.

Die Grundwahrheiten der Mathematik gelten in der menschlichen Erkenntnis unabhängig für sich als erste Voraussetzungen, welche aus keinen anderen Wahrheiten folgen, keinem Beweis unterworfen werden können. Der Grund der geometrischen Axiome liegt in der Anschauung des Raumes und nicht, wie Krause will, in dem Verhältnis der Abhängigkeit des Raumes von der Gottheit. Von einer solchen Abhängigkeit wissen wir nichts, sie ist vielmehr eine Phantasie, welche geradezu der Selbständigkeit des Raumes widerspricht.

Raum und Zeit als Formen der Sinnenwelt enthalten die Bedingungen der Möglichkeit für die Nebenordnung der Wesen und ihrer Zustände in ihnen. Die Wesen in der Sinnenwelt sind dem Dasein ihrer Zustände nach von Raum und Zeit abhängig. Dies ist ein erstes Verhältnis in der menschlichen Welterkenntnis, wofür sich keine höheren Gründe angeben lassen, denn unsere Erkenntnis fängt unmittelbar mit der Auffassung und Zusammenfassung der Dinge in Raum und Zeit an, hat darin ihre einzige Erkenntnisquelle des Wirklichen und den einzigen Fall der Anwendung für alles, was nur in Begriffen gedacht wird.

§ 21.

Die Zeit als Anschauung a priori.

Ganz ähnliche Betrachtungen, wie die vorhergehenden über den Raum, lassen sich auch für die Zeit anstellen. Um jedoch unnötige Wiederholungen zu vermeiden, beschränke ich mich hier auf Nachträgliches.

Die Anschaulichkeit der Zeit ist vielleicht auf den ersten Blick weniger evident, als die des Raumes, weil nicht die Zeit selbst, sondern nur der Augenblick der Gegenwart in ihr gegenwärtig ist. Die Vergangenheit ist nicht mehr und die Zukunft ist noch nicht da. Allein Gegenwart ihres Gegenstandes ist nicht das charakteristische Kennzeichen der Anschauung überhaupt, sondern nur das der Sinnesanschauung. Das Wesen der Anschauung überhaupt besteht nur in der *unmittelbaren Klarheit* der Vorstellung und diese besitzt die Zeitvorstellung ebenso wie die Raumvorstellung.

Die Zeit ist keine diskursive, allgemeine Vorstellung, sondern ein einziger Gegenstand unserer Erkenntnis. Die Vorstellung von einem einzigen Gegenstande ist aber Anschauung, und jener Gegenstand selbst ist die *reinanschauliche Form des Nacheinander*. Ohne eine solche reinanschauliche Form würde weder die Reihenfolge der Begebenheiten und die Erinnerung an die Vergangenheit noch die Vorstellung der Zukunft möglich sein. Wäre die Zeit ein *Begriff*, so würde sich der Satz: daß verschiedene

Zeiten nicht zugleich sein können, nicht daraus herleiten lassen. Denn dieser Satz ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist aber unmittelbar in der Anschauung der Zeit enthalten.

Ohne Zeit würde es keine Veränderung und Bewegung (d. i. Veränderung des Orts) geben. Der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich. Wenn ein Körper sich bewegt, so befindet er sich an einem Ort und befindet sich auch nicht an diesem Ort. Es werden also hier demselben Dinge kontradiktorisch-entgegengesetzte Prädikate beigelegt (das Sein des Dinges an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte). Diese Verbindung entgegengesetzter Prädikate an ein und demselben Gegenstande oder die Veränderung kann man sich durch keinen Begriff, sondern nur durch die Anschauung der Zeit begreiflich machen. Nur in der Zeit können beide einander widersprechende Bestimmungen desselben Gegenstandes, nämlich nacheinander, vorkommen.

Die Zeit ist kein empirischer, aus der Erfahrung abgezogener Begriff, sie liegt vielmehr den Begriffen des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge schon a p r i o r i zugrunde. Nur unter Voraussetzung der Zeit kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei.

Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zugrunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß keine Zeit sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin sind. In ihr ist allein alle Wirklichkeit der Dinge möglich, die wir erkennen. Sie ist also eine Bedingung der Möglichkeit dieser Dinge und nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung. Sie ist mithin eine Vorstellung a p r i o r i.

Die Anschauung der Zeit ist ebenso wie die des Raumes der Erkenntnisgrund von gewissen Axiomen, z. B. die Zeit hat nur e i n e Dimension, verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. Diese Grundsätze können nicht empirischen Ursprungs sein, denn da würden sie keine apodiktische Gewißheit besitzen.

Die Zeit ist endlich ebenso wie der Raum unendlich und stetig, was gleichfalls die Natur derselben als einer Anschauung a priori beweist. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zugrunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst nur durch Einschränkung bestimmt werden können, davon kann die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe (denn diese enthalten nur Teilvorstellungen), sondern nur durch unmittelbare Anschauung gegeben sein.

Raum und Zeit sind also keine Begriffe, keine durch Abstraktion aus der Erfahrung gezogenen Merkmale der Dinge, sondern Anschauungen a priori, sie sind kein Eigentum des Verstandes, sondern ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit. Sie sind aber positive Formen unserer Sinnlichkeit und nicht bloß als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe zu betrachten. Die Leibniz-Wolffsche Philosophie erklärt alle anschauliche Erkenntnis für eine bloß verworrene Vorstellung der Dinge, wonach sich die Sinnenerkenntnis von der Verstandeserkenntnis bloß durch die logische Form (die Verworrenheit) unterscheiden würde, während sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen enthielte. Dadurch würde der Unterschied zwischen Sinn und Verstand, Anschauen und Denken im Grunde aufgehoben. Aber dieser Unterschied ist kein bloß logischer, sondern ein transzendentaler in der Natur unseres Erkenntnisvermögens selbst gegründeter, er betrifft nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Vorstellungen, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben.

Raum und Zeit sind die Gegenstände der reinen Anschauung, im Ganzen unserer Erkenntnis sind sie aber doch nur Formen unserer Anschauung. So z. B. ist der Kreis (d. i. ein bestimmtes Gesetz der Begrenzung des Raumes) eine Figur der Geometrie und also ein Gegenstand der mathematischen Anschauung, aber an Gegenständen der Sinnesanschauung ist er nur die Form solcher, welche kreisrund sind. Das Wort „Gegenstand“ hat nämlich zwei Bedeu-

tungen. In der ersten bezeichnet es nur das in einer Vorstellung unmittelbar Vorgestellte, welches, wenn die Vorstellung Anschauung ist, auch etwas Wirkliches und nicht bloß Problematisches ist; in der anderen dagegen das durchgängig bestimmte wirkliche Einzelwesen. Raum und Zeit stellen gleichsam einen einzelnen Gegenstand in der Anschauung vor, ohne etwas Existierendes zu enthalten. Das kommt daher, daß das Existierende selbst jederzeit nur in der einzelnen Sinnesanschauung gegeben wird, Raum und Zeit in abstracto vorgestellt, also nur eine leere Form der Verbindung des in der Anschauung gegebenen Existierenden enthalten. Daher werden sie unwillkürlich bei allen unseren Anschauungen mit vorgestellt, d. i. sie sind ursprüngliche und notwendige Formen der Sinnlichkeit selbst. Beide Vorstellungen (Raum und Zeit) enthalten die Anschauung eines gleichartigen Mannigfaltigen in durchgängiger, notwendiger Verbindung. Sie unterscheiden sich aber in der Art des Mannigfaltigen. Rücksichtlich dessen nämlich, was hier verbunden wird, enthält die Zeit als Form der Sinnlichkeit überhaupt (der äußeren sowohl wie der inneren) eine anschauliche Verbindung der Existenz der Dinge, der Raum dagegen als Form der äußeren Sinnlichkeit eine anschauliche Verbindung mannigfaltiger Gegenstände außer uns als nebeneinander. Anstatt des Raumes ist für den inneren Sinn das reine Selbstbewußtsein die Form der Vorstellung seines Gegenstandes, welche aber keine Anschauung ist.

§ 22.

Die reine Anschauung bei Platon.

Dieser Lehre von der reinen Anschauung, eine der schönsten und folgenreichsten Entdeckungen Kants, war schon Platon auf der Spur. Dieser große Philosoph unterscheidet vier verschiedene menschliche Erkenntnisweisen: *εἰκασία, πίστις, διάνοια* und *νόησις* d. i. bildliche Erkenntnis des Sichtbaren, wirkliche Erkenntnis des Sichtbaren (d. i. Sinnesanschauung), bildliche Erkenntnis des nur Denkbaren oder der Begriffe und reine Erkenntnis des nur Denk-

baren. Die dianoetische ist die mathematische und die noetische die rein-philosophische Erkenntnis. Bei der dianoetischen oder mathematischen Erkenntnis bediene sich die Seele der Bilder, indem sie genötigt sei, ihre Untersuchungen aus Voraussetzungen nicht gegen den Anfang (das Prinzip), sondern gegen das Ende (Resultat) hinzuleiten. Diese Art der Erkenntnis sei in der Geometrie und den ihr verwandten Wissenschaften heimisch. Bei der noetischen oder rein-philosophischen Erkenntnis gehe aber die Seele gegen den Anfang (das Prinzip) hin, und zwar ohne alle Voraussetzung und ohne irgend ein Bild aus den Begriffen selbst und durch die Begriffe ihren Fortschritt ordnend. Die Mathematiker, so drückt er sich aus, setzen das Gerade und Ungerade, die Gestalten und die drei Arten der Winkel als g e g e b e n voraus; sie glauben keine Rechenschaft darüber schuldig zu sein, sondern sie beginnen damit und gelangen von da folgerichtig zu dem, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen sind. Bei dieser Untersuchung bedienen sie sich der s i c h t b a r e n G e s t a l t e n und beziehen auf diese ihre Rede, obschon sie nicht von diesen s i c h t b a r e n Figuren handeln, sondern von jener einen u n s i c h t b a r e n, der diese gleichen: sie führen nämlich ihre Beweise für das Quadrat s e l b s t und für die Diagonale s e l b s t, nicht aber für dasjenige Quadrat, welches sie gezeichnet haben. Die Philosophie dagegen ergreife das Wort selbst, indem sie durch das Vermögen der Überlegung (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει,* wie wir sagen würden: durch das Vermögen der Reflexion) Voraussetzungen macht. Diese Voraussetzungen seien aber hier nicht die Anfänge (d. i. Prinzipien) der Entwicklung, sondern nur die Ausgangspunkte der Untersuchung. Zu diesen allen führe nun die Philosophie der Begriff selbst, und zwar durch sich selbst in sich selbst, ohne sich eines Bildes zu bedienen[36a].

P l a t o n erklärt also ebenso, wie wir es von K a n t gelernt haben, die philosophische Erkenntnis für die Erkenntnis aus bloßen Begriffen. Ferner findet er wie K a n t das Eigentümliche der mathematischen Erkenntnis nicht in ihrem Gegenstande, sondern in ihrer Erkenntnisweise, er setzt es nicht in die G r ö ß e n, sondern in die A n s c h a u l i c h k e i t ihrer Vorstellungen. Die mathematische Erkenntnis ist ihm, wie

uns, eine anschauende Erkenntnis der Begriffe selbst. Endlich vindiziert er der mathematischen Erkenntnis die progressiv synthetische und der philosophischen die regressiv analytische Methode. Durch jene steigen wir von den Gründen zu den Folgen herab, durch diese von den Folgen zu den Gründen empor.

Im Timäos beschreibt er den Raum selbst als das, worin alles wird und sich auflöst, als die Empfängerin und gleichsam Amme aller Entstehung, unsichtbar und gestaltlos, aber fähig alle Gestalten aufzunehmen, als den Träger aller Gestalten und Beschaffenheiten, der, selbst unvergänglich, allem Sichtbaren und Sinnlichen eine Stätte darbiete und gleichsam den mütterlichen Schoß für alles Werden bilde. Er nennt ihn ein Allumfassendes, wundersam genug des Intelligibeln gewissermaßen Teilhaftiges und leicht Entschlüpfendes. Diese wenn auch zum Teil mythische Beschreibung des Raumes gibt zu erkennen, daß dem geometrisch gebildeten Geiste des Platon die richtige Ansicht von dem Wesen des Raumes vorgeschwebt habe.

Drittes Kapitel.

Die spekulative Grundform der metaphysischen Erkenntnis und das System der Kategorien und Ideen.

§ 23.

Grund der Möglichkeit metaphysischer synthetischer Urteile a priori. Die spekulative Grundform unserer Erkenntnis und die Kategorien. Wie zu entdecken?

Vgl. Kant, Kr. r. V.[2] S. 74—88. Proll. § 14—20.

Die Frage, von der wir ausgingen, war die nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Die eine Hälfte dieser Frage haben wir jetzt beantwortet. Wir sind bis zur Quelle der Mathematik herabgestiegen und haben den Grund der Möglichkeit mathematischer Urteile in der reinen Anschauung gefunden. Der andere Teil der Frage: nach dem Grunde der Möglichkeit metaphysischer Urteile bleibt uns jetzt noch zu untersuchen übrig. Für diese Untersuchung

gewährt uns die Entdeckung der reinen Anschauung einen doppelten Vorteil. Einmal gibt sie uns ein festes wissenschaftliches Prinzip der Sonderung der Mathematik von der Metaphysik und dann verbreitet sie, wenn auch nur indirekt, ein Licht über die Quelle der metaphysischen Erkenntnis.

1. Die Erkenntnis a priori beruht entweder auf der unmittelbaren Vorstellung ihrer Gegenstände a priori (Konstruktion der Begriffe) oder auf mittelbaren Vorstellungen, d. h. auf Begriffen. Die erstere ist die mathematische, die letztere die philosophische Erkenntnis und diese letztere ist wiederum entweder logisch oder metaphysisch, je nachdem sie in analytischen oder in synthetischen Urteilen besteht. Die mathematische Erkenntnis liegt auf dem Gebiete der reinen Anschauung, die metaphysische auf dem Gebiete des reinen Denkens, der bloßen Begriffe.

2. Obschon die metaphysische Erkenntnis eine Erkenntnis aus bloßen Begriffen ist, also ganz auf dem Gebiete des Denkens liegt, und obschon das Denken eine Sache des Verstandes ist, so kann sie doch nicht aus dem Verstande selbst entspringen, weil sie synthetisch ist. Der Verstand (das Denkvermögen) ist nur ein Reflexionsvermögen, d. i. nur ein Vermögen der Wiederholung oder des höheren Bewußtseins von unmittelbaren Erkenntnissen. Die Reflexion kann sich daher nur die analytischen Urteile und die Schlußsätze ihrer Schlüsse selbst geben. Alle synthetischen Urteile aber enthalten eine mittelbare Erkenntnis, der eine andere unmittelbare Erkenntnis zugrunde liegen muß. Eine solche unmittelbare Erkenntnis ist für die empirischen Urteile die Sinnesanschauung und für die geometrischen die Anschauung des Raumes. Auch hinter den metaphysischen Urteilen muß demnach eine solche unmittelbare Erkenntnis stehen. Ohne einen solchen unwandelbar feststehenden Hintergrund der Erkenntnis würden wir durch bloßes Denken, d. i. durch eine willkürliche Vorstellungsweise keine notwendigen Wahrheiten erkennen können. Ohne eine solche hinter dem Verstande liegende Quelle würde es keine synthetischen Urteile aus bloßen Begriffen geben können. Denn bei der ursprünglichen

Leerheit des Verstandes können aus diesem wohl analytische, aber keine synthetischen Urteile entspringen. Über die Natur dieser unmittelbaren Erkenntnis, welche die wahre versteckte Quelle aller metaphysischen Erkenntnis ist, läßt sich jetzt schon eine Vermutung wagen. So wie nämlich der Raum hinter der Geometrie, so wird auch hinter der Metaphysik (als dem anderen Teile der reinvernünftigen synthetischen Erkenntnis) etwas Analoges, nämlich eine ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft stehen und diese wird die Quelle aller derjenigen Erkenntnisse sein, die uns denkend zum Bewußtsein kommen. Aber diese allen metaphysischen Urteilen zugrunde liegende ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft ist, obschon eine unmittelbare, doch keine klare Vorstellung; sie ist nicht Anschauung, sondern liegt in dem Dunkel unseres Inneren verborgen. Ich will sie vorläufig die spekulative Grundform unserer Erkenntnis nennen.

Die ursprüngliche Grundvorstellung, der die mathematischen Erkenntnisse entquellen (der Raum und die Zeit), läßt sich, weil sie selbst eine Anschauung ist, auch unabhängig von den mathematischen Urteilen unmittelbar selbst betrachten. Die ursprüngliche Grundvorstellung dagegen, welche die Quelle aller metaphysischen Erkenntnis ist, ist dunkel. Alle Aufklärung, die wir über sie erhalten können, können wir nur aus der Natur der metaphysischen Erkenntnis schöpfen. Die Prinzipien (d. h. Grundbegriffe und Grundsätze) der Geometrie erhalten wir sofort aus der Anschauung des Raumes. Alle Axiome der Geometrie sind nichts anderes als die einfachsten Grundverhältnisse der Konstruktion im Raume, alle Lehrsätze aber beruhen auf Zusammensetzungen derselben, die sich aus jenen ableiten lassen. In der Metaphysik dagegen kann man nicht von der Kenntnis der Quelle und ihrer Beschaffenheit aus- und zu den Prinzipien der Wissenschaft fortgehen, sondern man muß umgekehrt jene erst aus diesen kennen lernen. Obschon wir also ganz ähnlich wie in der Mathematik eine ursprüngliche Grundvorstellung unseres Geistes als die Quelle der metaphysischen Urteile anzunehmen Grund haben, so kann uns diese doch nichts nützen, um durch sie zu den Prinzipien der Metaphysik zu gelangen. Wir

werden diese also auf eine andere Weise und auf einem anderen Wege suchen müssen.

Die metaphysische Erkenntnis ist synthetische Erkenntnis aus bloßen Begriffen. Diese Begriffe, aus denen sie entspringt, können nicht aus der Erfahrung gezogen sein, denn da würde sich ja die metaphysische Erkenntnis vermittels dieser Begriffe wieder auf Erfahrung gründen, also selbst empirische Erkenntnis sein. Also müssen die Begriffe, aus denen die metaphysischen Urteile entspringen, unabhängig von aller Erfahrung, d. i. a priori, in uns liegen. Wir erhalten daher hier zwei Aufgaben:

1. diese Begriffe aufzusuchen und
2. zu bestimmen, wie die metaphysischen Grundurteile aus ihnen entstehen.

Aber wie und wodurch sollen wir nun jene metaphysischen Grundbegriffe ausfindig machen? Wir haben gesehen, daß wir sie nicht direkt aus ihrer Quelle ableiten können, weil sich diese Quelle unserer unmittelbaren Beobachtung entzieht. Sie durch ein bloßes Herumtappen in unserer Erkenntnis suchen zu wollen, würde ebenfalls zu keinem Ziele führen. Denn da wären wir dem Zufall preisgegeben und nicht sicher, daß sich nicht auch fingierte Begriffe, bloße Geschöpfe unserer Einbildungskraft mit einschleichen und dann mit dem Anspruch an das Recht notwendiger Vernunftbegriffe auftreten könnten* Wir würden nur dann sicher zum Ziele kommen,

---

* Es ist sehr schwierig, den wahren Gehalt metaphysischer Erkenntnis nachzuweisen und von der Willkürlichkeit metaphysischer Phantasien zu sondern, da wir es in beiden Fällen zunächst nur mit unseren eigenen Gedanken zu tun haben. Luther hatte Visionen des Teufels. Warum nun hat die Vorstellung des Teufels, dessen Dasein Luther erfahren zu haben glaubte, nicht so gut objektive Realität wie die Idee der Gottheit? Die Antwort darauf ist: jene ist ein Geschöpf der Phantasie, diese aber eine notwendige Vernunftvorstellung. Man kommt auf die Vorstellung vom Teufel, wenn man nach dem Prinzip des Bösen fragt. Aber dieses Prinzip hat keine Wesenheit. Die Personifikation desselben ist daher eine willkürliche Dichtung. Schon dies Beispiel zeigt uns die Unentbehrlichkeit eines Kriteriums der Echtheit des Ursprungs der Vorstellungen aus reiner Vernunft.

wenn wir ein festes wissenschaftliches Prinzip hätten, wodurch wir 1. den metaphysischen Ursprung jedes solchen Begriffes (d. i. seinen Ursprung aus reiner Vernunft) sicherstellen, und dann 2. das vollständige System dieser Begriffe entdecken und ihren natürlichen Zusammenhang überblicken könnten. Wer ein solches Prinzip oder einen solchen Leitfaden zur Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe angeben könnte, der hätte die größte Entdeckung gemacht, die in der Metaphysik überhaupt gemacht werden kann. Diese Entdeckung hat Kant in der Tat gemacht. Sie besteht in seinem transzendentalen Leitfaden zur Auffindung der Kategorien.

Jene Begriffe sind ohne alle Anschaulichkeit, sie können uns also nur durch Reflexion oder den denkenden Verstand zum Bewußtsein kommen. Wie ist dies möglich? Um dies zu ermitteln, müssen wir uns an die Betrachtung des Urteils wenden, da in diesem die Erkenntnis des Verstandes oder die Erkenntnis durch Begriffe besteht.

1. Der transcendentale Leitfaden oder das Prinzip der systematischen Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe.

§ 24.

Der Leitfaden dazu ist das System der logischen Urteilsformen.

Kant, Kr. r. V.[2] S. 89—101. — Proll. § 21.

So wie die Mathematik auf der reinen Anschauung, so beruht die Metaphysik auf Begriffen, die nicht von den Gegenständen der Anschauung abstrahiert, vielmehr notwendige Begriffe der Vernunft sind, die uns nur denkend zum Bewußtsein kommen können. Um nun einen Leitfaden zu bekommen, der uns zur Entdeckung derselben führt, müssen wir auf die Art und Weise achten, wie uns die metaphysische Erkenntnis zum Bewußtsein kommt. Auf dieses Verhältnis der Erkenntnis zum Bewußtsein kommt bei der mathematischen Erkenntnis wegen ihrer unmittelbaren Klarheit nichts an. Hier dagegen ist es von der äußersten Wichtigkeit. Denn da die metaphysische Erkenntnis eine ursprünglich dunkle Vorstellung und mithin das Bewußtsein um

dieselbe kein unmittelbares, sondern ein mittelbares ist, so müssen wir vor allen Dingen die Brücke suchen, die uns zu derselben hinüberführt. Die metaphysischen Grundbegriffe besitzen gar keine Anschaulichkeit, sie sind von der Anschauung völlig unabhängige Begriffe und müssen uns also zum Bewußtsein kommen durch das, was der Verstand aus sich selbst mit zur Erkenntnis hinzubringt ganz unabhängig von aller Anschauung. Was ist nun das?

Wir werden uns aller unserer Erkenntnis bewußt entweder in der Anschauung oder im Urteil. Das Urteil ist die Erkenntnis des Verstandes, d. i. die Erkenntnis durch Begriffe oder die gedachte Erkenntnis. Die Frage läßt sich daher jetzt noch bestimmter so stellen: wie und durch was im Urteil kann uns ein reiner Vernunftbegriff, der von der Anschauung ganz unabhängig ist, zum Bewußtsein kommen? Man kann an jedem Urteil zweierlei unterscheiden: den Gehalt oder die Materie des Urteils und die logische Form desselben. Die Materie des Urteils sind die Vorstellungen des Subjekts und Prädikats. Die Materie des Urteils ist nun jederzeit aus der Anschauung mittelbar oder unmittelbar entlehnt oder eine Wiederholung dessen, was zuvor schon in anderen Urteilen erkannt wurde. Das Subjekt nämlich enthält die Vorstellung von Gegenständen und diese finden sich jederzeit in der Anschauung. Das Prädikat ist zwar ein Begriff, d. h. eine allgemeine abstrakte Vorstellung. Aber eine solche abgezogene (abstrahierte) Vorstellung ist nichts anderes als ein Schema der Art und dieses entsteht durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen aus den Anschauungen. Also besitzt der Verstand in den Vorstellungen und Begriffen des Urteils kein ursprüngliches, sondern ein aus der Anschauung entlehntes Eigentum. Das einzige also, was für unser Bewußtsein außer der Anschauung durch den Verstand ursprünglich neu zu unserer Erkenntnis hinzukommt, ist die logische Form des Urteils. Denn diese ist in der Natur der Reflexion oder des denkenden Verstandes selbst gegründet und enthält nichts Anschauliches. Daraus ergibt sich die wichtige Regel: Der menschliche Verstand kann sich keiner anderen metaphysischen Grundbegriffe bewußt werden, als der-

jenigen, die er durch die logischen Formen der Urteile denkt. Diese Regel ist der von Kant sogenannte transzendentale Leitfaden.

Das System der metaphysischen Grundbegriffe ist also das System der Begriffe, deren wir uns durch die logischen Urteilsformen bewußt werden. Diese Grundbegriffe nennen wir nun die Kategorien. Kategorie ist also (der Namenerklärung nach) der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes durch eine Urteilsform. Die Kategorien sind daher keine logischen Klassenbegriffe, sondern die wahrhaft metaphysischen Grundbegriffe selbst.

Wir haben gesehen, daß die Möglichkeit der Metaphysik, d. i. die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis aus bloßen Begriffen, auf Begriffen beruht, welche unabhängig von aller Anschauung a priori in der Vernunft ihren Ursprung haben, und jetzt finden wir, daß diese Begriffe nur durch die logischen Formen des Urteils uns zum Bewußtsein kommen können. Denn diese logischen Urteilsformen sind das einzige ursprüngliche und von der Anschauung unabhängige Eigentum des denkenden Verstandes. Durch sie müssen wir also die metaphysischen Grundbegriffe finden können. Jetzt wissen wir, wo wir die metaphysischen Grundbegriffe zu suchen haben, nämlich in den logischen Formen des Urteils, und wir müssen uns daher zunächst zur Untersuchung dieser wenden.

§ 25.

Das Wesen des Urteils und die 4 Momente seiner Form.

Wollen wir die Urteilsformen aus der Natur des Urteils ableiten, so müssen wir uns vor allen Dingen einen richtigen Begriff vom Urteil selbst machen, denn nur dadurch sind wir imstande anzugeben, was wesentlich zum Urteil gehört.

Es ist ein großer Unterschied zwischen dem bloßen Denken und der Erkenntnis im Denken oder der gedachten Erkenntnis. Ich denke schon, wenn ich mir Begriffe vorstelle, diese voneinander unterscheide und miteinander vergleiche, aber

ich erkenne erst durch Denken, wenn ich urteile. Die Begriffe sind nämlich für sich bloß abstrakte und problematische Vorstellungen, aber sie bleiben das nicht, sondern werden zu Erkenntnisgründen von Gegenständen. Es sieht z. B. jemand etwas, aber er weiß nicht, was es ist oder was es vorstellt, wie etwa wenn jemand am Horizonte einen Gegenstand sieht, von dem er nicht weiß, ob es eine Wolkenwand oder ein Berg ist. Sage ich ihm nun, was es ist, d. h. nenne ich ihm den Begriff, unter den die Sache gehört, so eröffnet ihm dieser Begriff das Verständnis seiner eigenen Anschauung. Er weiß jetzt, was er sieht. Zum Wissen gehören also Begriffe. Man kann jemandem sofort eine Erkenntnis von einem ihm ganz unbekannten Dinge geben dadurch, daß man den Begriff nennt, der dem Dinge als Merkmal zukommt. Jemand hat z. B. von den Termiten gehört, ihren kunstvollen Bauten, ihren wunderbaren Einrichtungen, ihren Wanderungen und Kriegszügen, — aber er hat noch keine Vorstellung von den Termiten selbst, er weiß nicht, was für eine Art von Wesen sie sind. Sage ich ihm nun: Termiten sind eine Art Ameisen, so erhält er durch diesen Begriff eine Erkenntnis ihres Wesens. Ein solcher Begriff als Erkenntnisgrund der Dinge liegt bisweilen tief versteckt, so daß er nur durch eine mühsame und schwierige Untersuchung gefunden werden kann. Dies wird immer da der Fall sein, wo ein Merkmal eines Gegenstandes nicht sofort durch Abstraktion aus der Anschauung desselben herausgehoben werden kann, sondern erst durch Induktion aus der Kombination von Beobachtungen erschlossen werden muß. Als Kepler die Marsbahn zu untersuchen begann, war ihm die Figur derselben noch unbekannt, er wußte noch nicht, ob der Mars einen Kreis oder welche andere Figur um die Sonne beschreibe. Nur einige spezielle Eigenschaften der Marsbahn kannte er. Aus diesen und einer Anzahl aus den Tychonischen Beobachtungen berechneter Örter des Mars im Raume gelang es ihm, die wahre Figur seiner Bahn zu entdecken. Er fand, daß diese Figur eine Ellipse sei. Damit war der Schlüssel nicht nur zur Erklärung der bis dahin höchst rätselhaften Marsbewegung, sondern zur Erklärung der Planetenbewegung überhaupt gefunden. Die geometrische

Kenntnis, welche man von der Ellipse besaß, ließ sich jetzt astronomisch auf den Lauf der Himmelskörper anwenden. Der Begriff der Ellipse wurde der Erkenntnisgrund der wahren Theorie der Planetenbewegung[87].

Das Übergewicht der Begriffe über die Anschauung liegt darin, daß sie uns die Allgemeinheit und Deutlichkeit des Bewußtseins geben. Das zusammengesetzte Besondere steht immer früher vor unserem Bewußtsein als das einfachere Allgemeine. In den abgesonderten Besitz des letzteren kommt der Verstand erst durch Abstraktion. Die durch Trennung aus dem Zusammenhange unserer Erkenntnis herausgehobenen Begriffe kann man nun logisch wieder zusammensetzen. Diese logische Synthesis der Begriffe, die sogenannte Determination, ist aber nichts anderes als eine Wiedervereinigung des früher Getrennten. Der logischen Synthesis des Verstandes liegt daher immer eine ursprüngliche Synthesis der unmittelbaren Erkenntnis zugrunde, aus der die Begriffe stammen und nach deren Norm sie der Verstand auch wiederum verknüpft. Z. B. aus der Anschauung von einzelnen Tieren bilden sich durch den Schematismus der Einbildungskraft die Vorstellungen: Tier, Fuß, Huf, Schweif, Haar, — aber auch die ganze Vorstellung Pferd. Der Naturhistoriker bildet sich nun durch Determination den Begriff des „Pferdes als eines vierfüßigen Tieres mit Hufen und einem ganz behaarten Schweif", d. h. er setzt den Begriff des Pferdes aus jenen Begriffen zusammen. Aber alle diese Begriffe liegen schon in dem Begriff des Pferdes und die Vorstellung: Pferd ist uns durch ihr Schema früher bekannt, als ihre Wiedererzeugung durch die Determination. Durch diese Art der Begriffsbildung wird also nur dasjenige deutlich, was schon in der gegebenen Vorstellung liegt und was anfangs nur deshalb nicht deutlich hervortrat, weil es zu einem Ganzen verbunden war. Indem man nun aber dieses Ganze erst in seine einzelnen Teile auseinanderlegt und dann wiederum aus diesen seinen Teilen zusammensetzt, werden nicht nur die einzelnen Bestandteile einer Vorstellung stückweise, sondern auch die Art ihrer Verbindung zu einem Ganzen zum Bewußtsein gebracht; das Ganze wird gleich-

sam durchsichtig. Diese sowohl seinem Ursprunge wie seinem Wesen nach durchaus analytische Natur des Begriffes unterscheidet ihn wesentlich von der synthetischen Vorstellungsart der Anschauung.

Soll nun durch den Begriff erkannt werden, so muß er als Teilvorstellung oder als Merkmal von Gegenständen gedacht werden. Man muß ihn also erst wieder mit der Vorstellung von Gegenständen verbinden, d. h. ihn Gegenständen beilegen. Dies geschieht im Urteil. Die gedachte Erkenntnis, d. i. die Erkenntnis durch Begriffe besteht also im Urteil. Im Urteil werden die getrennten problematischen Vorstellungen wiederum zur Erkenntnis verbunden. Urteil und Begriff sind wesentlich verschieden. Der Begriff ist nur eine allgemeine Vorstellung, das Urteil dagegen ein Ganzes der Erkenntnis. Jener ist problematisch, dieses gilt assertorisch. Der Begriff ist das Instrument des Denkens, das Werkzeug des Verstandes, das Urteil enthält die dadurch erworbene Kenntnis. Daraus ergibt sich die Erklärung des Urteils: das Urteil ist die Erkenntnis der Gegenstände durch Begriffe. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. Z. B. in dem Urteil: Alle Körper sind teilbar, gelange ich durch den Begriff des Teilbaren zu einer mittelbaren Erkenntnis der Körper.

Das Wesen des Urteils besteht demnach darin, daß es dem Verstande Erkenntnis zum Bewußtsein bringen soll, daß es die Form einer behauptenden oder assertorischen Vorstellung hat.

Im Urteil erkenne ich den Gegenstand (und nicht den Begriff, denn da wären alle Urteile nur analytisch) durch seine Merkmale. Wenn ich den Gegenstand durch seine Merkmale erkenne, so mache ich mir die Vorstellung desselben deutlich. Man kann daher auch sagen, das Urteil verdeutlicht die Erkenntnis des Gegenstandes.

Die alte und gewöhnliche Erklärung der Logiker: „Urteil ist die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen“ ist einerseits fehlerhaft, andererseits mangelhaft.

Fehlerhaft, weil sie zu weit ist und auch die bloßen Vergleichungsformeln unter sich befaßt. Wenn ich sage: „der blühende Baum", so denke ich damit eine Verbindung von Begriffen, habe aber noch kein Urteil gefällt. Auch paßt jene Erklärung allenfalls nur auf die kategorischen, aber nicht auf die hypothetischen und divisiven Urteile; denn diese enthalten nicht bloß ein Verhältnis von Begriffen, sondern von Urteilen.

Mangelhaft ist die Erklärung darin, daß sie, was die Hauptsache ist, nicht angibt, worin dieses Verhältnis besteht. Dies Verhältnis besteht aber darin, daß die Beziehung der Vorstellungen zueinander im Urteil eine objektive ist, d. h. den Charakter der Erkenntnis an sich trägt.

Der Begriff ist nur eine einzelne Vorstellung, im Urteil dagegen sind mehrere, und zwar verschiedene Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntnis verbunden. Also zweierlei gehört wesentlich zum Urteil: 1. Verbindung mehrerer Vorstellungen in die Einheit eines Ganzen und 2. dieses Ganze muß Erkenntnis sein, d. h. die Verbindung muß objektive Gültigkeit haben. Damit stimmt die Erklärung, welche Kant gibt: „das Urteil ist die Art, gegebene Erkenntnis zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen[88]." „Gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperzeption bringen" heißt so viel als: gegebene Vorstellungen zur Einheit eines Ganzen des Bewußtseins verbinden, und der Zusatz: objektiv drückt aus, daß die Regel dieser Verbindung nicht in der Willkür des Subjekts, sondern in der Natur des Objekts liege und daher die Verbindung der Vorstellungen objektiv gültig oder Erkenntnis sei und nicht bloß subjektiv bestehe, wie etwa die Verbindung der Vorstellungen nach den Gesetzen der Assoziation. Wenn ich sage: dieser Körper ist schwer, so behaupte ich damit, daß diese beiden Vorstellungen im Objekt selbst (ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts) verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung des Subjekts beisammen sind.

Die gedachte Erkenntnis oder das Urteil (die Erkenntnisweise des Verstandes) unterscheidet sich zwiefach von der Anschauung: 1. durch die Willkürlichkeit des Be-

wußtseins und 2. durch ihre Allgemeingültigkeit. Der Grund von beiden liegt in dem Gebrauch abstrakter Vorstellungen beim Denken.

Die Anschauung haben wir ohne unser Zutun, sie ist ein gezwungener Zustand. Das Urteil dagegen ist ein Produkt des Verstandes. Der Verstand muß es erst bilden durch Nachdenken, Vergleichen, Unterscheiden und Überlegen, also durch lauter willkürliche Tätigkeit. Die Anschauung hat eben darum auch unmittelbare Gültigkeit, sie ist sich selbst Bürge ihrer Wahrheit und bedarf keiner Begründung. Das Urteil dagegen gilt nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern erst durch die unmittelbare Erkenntnis, die es wiedergibt oder reflektiert. Aber das Urteil überflügelt die Anschauung. Eine anschauende Erkenntnis von einem Gegenstande, z. B. von einer Naturerscheinung hat bloß der, der den Gegenstand beobachtet und in dem Augenblicke, in dem er ihn beobachtet. Durch das Urteil aber ist uns eine Erkenntnis (und nicht bloß Vorstellung) von dem Gegenstande auch ohne dessen Gegenwart möglich. Die Anschauung hängt von der Klarheit des inneren Sinnes und dessen augenblicklicher Anregung ab, sie gibt uns daher nur ein momentanes Bewußtsein. Das Urteil dagegen ist nicht an den inneren Sinn und den Augenblick der Gegenwart gebunden, es gibt uns ein Bewußtsein überhaupt.

Dieses Bewußtsein überhaupt ist etwas höchst Wunderbares. Es lebt nur im Urteil und das Eigentümliche desselben besteht darin, daß es uns in uns nicht eine Geistestätigkeit zeigt, welche uns gestern oder heute oder zu irgend einer bestimmten Zeit zukommt, sondern die unserem Geiste schlechthin gilt für alle Zeit, oder vielmehr ohne dabei der Wandelbarkeit der Zeit zu gedenken. Wenn ich sage: ich sehe jetzt den Stern dort stehen, so sage ich eigentlich etwas mich selbst Betreffendes aus. Dagegen wenn ich sage: 1648 wurde der Westfälische Friede geschlossen: so steht das in gar keinem Bezug zu meiner Individualität; das Ich wird dabei gar nicht mitgenannt und doch ist es eine Erkenntnis, die in mir liegt, was ich in diesem Urteile ausspreche. Im ersteren Falle rede ich von einer Wahrnehmung,

die ich gerade in diesem Augenblick mache. Im anderen Falle bin ich mir auch einer Erkenntnis bewußt, die in mir liegt, aber nicht als einer solchen, die ich gerade jetzt habe, sondern die ich immer habe, es kommt die Zeit, in der ich diese Erkenntnis habe, gar nicht mit in Betracht: die Erkenntnis erscheint als etwas Feststehendes, das dem Wechsel der Zeit nicht unterworfen ist, sie tritt ganz objektiv auf, gleichsam als wäre sie außer allem Zusammenhange mit dem erkennenden Subjekt. Hier zeigt sich der große Unterschied zwischen Bewußtsein durch den inneren Sinn (Anschauen) und Bewußtsein durch Reflexion (Denken)[89].

Aus der Definition des Urteils ergibt sich von selbst, welche wesentlichen Bestimmungsstücke zu einem Urteil gehören. Im Urteil werden Gegenstände durch einen Begriff erkannt. Zu einem Urteil gehört daher dreierlei: 1. die Vorstellung von Gegenständen, 2. ein Begriff, d. h. eine allgemeine Vorstellung, und 3. die Verbindung beider zu einem Ganzen der Erkenntnis. Das erste nennt man das Subjekt, das zweite das Prädikat und das dritte die Kopula des Urteils. Ganz abgesehen von dem Gehalt des Urteils wird sich daher die logische Form desselben nach drei Gesichtspunkten oder Momenten betrachten lassen; nämlich 1. in bezug auf die logische Form des Subjekts, 2. in bezug auf die Form des Prädikats und 3. in bezug auf die Form der Kopula. Das erste gibt das Moment der Quantität oder der Größe, das zweite das Moment der Qualität oder der Beschaffenheit, das dritte das Moment der Relation oder des Verhältnisses.

Zu diesen drei Momenten der Urteilsformen kommt nun noch ein viertes hinzu, das nicht aus den Verhältnissen der Vorstellungen im Urteil, sondern aus dem Verhältnis des Urteils selbst zur Erkenntnis entspringt. Das Urteil ist nämlich eine mittelbare Erkenntnis, die ihren Grund in einer unmittelbaren hat. Da nun unsere unmittelbare Erkenntnis aus verschiedenen Quellen entspringt, so gibt es auch verschiedene Arten oder Modi der Gültigkeit des Urteils. Dadurch bestimmt sich noch die Form der Gültigkeit des Urteils überhaupt oder das Moment der Modalität.

§ 26.

Die 3 Glieder des Momentes der Quantität.

Jedes Urteil muß rücksichtlich seiner logischen Form nach diesen vier Momenten betrachtet werden. Aber welche möglichen Formen können nun der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität nach die Urteile überhaupt haben? Das Urteil ist das Bewußtsein einer Erkenntnis durch Begriffe. Es entsteht durch Vergleichung abstrakter Vorstellungen mit der anschaulichen Erkenntnis der Gegenstände. Die Form der Begriffe und ihr Verhältnis zur Anschauung muß daher auch die möglichen Formen des Urteils bestimmen. Sie müssen sich daher auch bloß logisch aufzählen lassen. Dies wollen wir jetzt tun, indem wir die vier Momente einzeln durchgehen.

Zur Materie des Urteils gehören mindestens zwei Vorstellungen. Davon muß die eine die Form des Subjekts, die andere die Form des Prädikats haben. Durch die Form des Prädikats wird ein Begriff als Erkenntnisgrund von Dingen, durch die Form des Subjekts aber werden die Dinge selbst vorgestellt, die unter dem Begriff stehen. Das Subjekt (die Vorstellung von Gegenständen) ist nun gegeben entweder durch die Anschauung oder durch einen Begriff. Wenn durch einen Begriff, so muß man ausdrücken, daß nicht dieser als eine allgemeine Vorstellung (d. i. der Inhalt des Begriffs), sondern die Gegenstände seines Umfangs vorgestellt werden, d. h. man muß diesen Begriff erst auf Gegenstände beziehen. Dies geschieht dadurch, daß man die Gegenstände seines Umfangs aufzählt oder vorzeigt. Dies nennt man die Bezeichnung des Urteils. Sie macht sich entweder durch ein bestimmtes oder unbestimmtes Zahlwort (wie einer, zwei u. s. f., oder einige, viele, alle) oder durch ein Pronomen oder durch ein Adverbium des Orts oder der Zeit. Vermittels der Bezeichnung lehnt sich die gedachte Erkenntnis an die Anschauung an und stützt sich auf dieselbe. Die Bezeichnung ist nämlich immer eine Hinweisung auf die Anschauung. Diese Hinweisung

auf die Anschauung ist aber auf eine doppelte Weise möglich, entweder unmittelbar oder mittelbar, d. i. durch einen Begriff. Im ersteren Falle geschieht sie durch Nennung des Namens von einem Gegenstande der Anschauung, d. h. durch ein Nomen proprium (z. B. der Niagara ist der größte Wasserfall) oder durch Angabe, Bezeichnung eines Orts (z. B. der Baum dort ist eine Linde). Im letzteren Falle denke ich die Gegenstände, die in der Sphäre eines Begriffs stehen. Und hier sind wieder zwei Fälle möglich, entweder ich bezeichne die Sphäre ganz oder nur zum Teil, d. h. ich denke entweder alle Gegenstände aus dem Umfange jenes Begriffs, oder nur einige derselben. Rücksichtlich der logischen Form seines Subjekts oder seiner Quantität ist daher jedes Urteil entweder ein einzelnes oder ein besonderes oder ein allgemeines.

In jedem richtigen und vollständigen Urteil muß, wenn es aus zwei Begriffen gebildet wird, der eine die Form des Subjekts und der andere die Form des Prädikats haben, d. h. der eine muß die Form der Vorstellung von Gegenständen, der andere die Form einer allgemeinen Vorstellung haben; denn nur dadurch ist eine Erkenntnis der Gegenstände durch Begriffe möglich. Es muß daher notwendig eine Bezeichnung haben. Läßt man die Bezeichnung weg, so nennt das Urteil keine Gegenstände der Erkenntnis mehr, sondern nur noch allgemeine Vorstellungen; es verliert den Charakter der Erkenntnis und wird zur bloßen Vergleichungsformel.

Es gibt aber zwei Arten von Vergleichungsformeln: die eine vergleicht zwei Subjekte, die andere zwei Prädikate miteinander. Man kann nämlich die Begriffe entweder nach ihrem Umfang oder nach ihrem Inhalt miteinander vergleichen.

Nach der letzteren Art sage ich z. B.: „Mensch ist nicht sterblich." Hier wird nun nichts erkannt, es wird nicht bestimmt, welches die Eigenschaft der Menschen in Beziehung auf die Sterblichkeit sei, sondern es werden nur zwei Begriffe (und zwar ihrem Inhalte nach) unterschieden, ich sage nur: der Begriff der Menschheit ist ein anderer Begriff als der Be-

griff der Sterblichkeit. Das „nicht“ bedeutet hier also auch nicht die Verneinung eines Merkmals, sondern ist nur ein Unterscheidungszeichen, es drückt nur die Verschiedenheit, nicht den Widerstreit der Vorstellungen aus.

Man kann aber auch sagen: „Alle Menschen sind einige Sterbliche.“ Hier werden eigentlich nicht die zwei Begriffe selbst miteinander verglichen, sondern die Gegenstände, die unter ihnen stehen. So wie man dort den Inhalt, so vergleicht man hier den Umfang beider Begriffe, und da findet man, daß die Sphäre des Begriffs „Sterblich“ größer ist als die Sphäre des Begriffs „Mensch“.

Auf der Unkunde der logischen Form des Urteils und der daraus entstandenen Verwechslung des Urteils mit den Vergleichungsformeln beruhen die großen dialektischen Fehler bei Fichte, Schelling und Hegel. Z. B. Schellings ganze Ansicht von der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Absoluten oder vom ewigen Wesen der Dinge gründet sich auf dieses Unterschieben von bloßen Vergleichungsformeln an die Stelle von Urteilen. Er geht aus von der Behauptung: „das Ewige ist das Endliche, das Freie ist das Natürliche.“ Da es nun eine Wissenschaft des Natürlichen und Endlichen gibt, so müsse es auch eine Wissenschaft des Freien und Ewigen geben. Die erste Behauptung ist vollkommen richtig, aber die Folgerung daraus ist falsch. Sollte nämlich die Schellingsche Folgerung richtig sein, so müßte man auch sagen können: „die Ewigkeit ist die Endlichkeit“ und „die Naturnotwendigkeit ist Freiheit“. Der Unterschied beider Behauptungen läßt sich nur durch die logische Lehre von den Urteilsformen deutlich machen.

Keiner von den beiden Sätzen: „das Natürliche ist das Freie“ und „Naturnotwendigkeit ist Freiheit“, enthält ein richtiges und vollständiges Urteil. Der erste ist eine richtige Vergleichungsformel zweier Subjekte, der andere eine falsche Vergleichungsformel zweier Prädikate.

Da nämlich die Dinge, welche erscheinen, auch die Dinge an sich sind, so stehen dieselben Dinge unter zwei einander entgegengesetzten Gesetzgebungen. Als Erscheinungen stehen

sie unter den Gesetzen der Naturnotwendigkeit und als Dinge an sich unter der Idee der Freiheit. Daher ist die erste Formel richtig.

Allein die zweite Formel: „Naturnotwendigkeit ist Freiheit", würde besagen: die Begriffe der Natur und der Freiheit sind dieselben Begriffe. Nun bedeutet aber Freiheit Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit, also Verneinung der Natur. Mithin sind Natur und Freiheit einander widersprechende Begriffe.

§ 27.

Die 3 Glieder des Momentes der Qualität.

Das Prädikat des Urteils ist ein Begriff, d. i. eine allgemeine Vorstellung, welche vielen Dingen zugleich als Merkmal zukommt. Der Charakter des Subjekts ist die Gegenständlichkeit der Vorstellung, der des Prädikats dagegen die Allgemeinheit der Vorstellung; jenes ist konkreter, dieses dagegen abstrakter Natur. Dem Prädikate kommt daher auch keine Wesenheit zu. Die logische Form des Prädikats besteht aber darin, daß man dasselbe dem Subjekt entweder beilegt oder abspricht, d. h. sie besteht in der Aussage oder Nichtaussage eines Merkmals von Dingen. Dies gibt die beiden Formen der Bejahung und der Verneinung. Die Verneinung ist aber wiederum auf eine doppelte Weise möglich, entweder in der Urteilsform selbst oder durch das Gegenteil des Begriffs. Das erstere ist das verneinende, das letztere das beschränkende oder unendliche Urteil.

Das Prädikat ist der Begriff, durch den die im Subjekt vorgestellten Gegenstände erkannt werden. Durch einen Begriff läßt sich aber nur erkennen, indem ihm Gegenstände untergeordnet werden. Das Charakteristische der Qualität des Urteils liegt daher immer in der Subsumtion oder Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat. Das Urteilen besteht also nicht darin, daß man zwei Vorstellungen einander gleichsetzt, sondern darin, daß man Gegenstände

einem Begriffe unterordnet. Es kommt mithin nicht auf die Einerleiheit der Vorstellungen im Subjekt und Prädikat, sondern auf ihre Einstimmung, d. i. auf ihre Verbindbarkeit an. Wenn ich z. B. sage: Alle Menschen sind sterblich, so behaupte ich, daß die Menschen dem Gesetz der Sterblichkeit unterworfen seien, und die Vorstellung dieses Gesetzes liegt im Prädikatsbegriff. Aus dieser Subsumtion der Dinge unter die Vorstellung eines Gesetzes entspringt die Notwendigkeit der gedachten Erkenntnis.

Jedes Urteil hat ein Prädikat, d. h. es steht unter der Form: S ist P. Sagt man nur: S ist (z. B. Gott ist), so ist das Ist nicht nur die Kopula oder das Bindewort, sondern es liegt darin auch noch die Behauptung der Existenz des Subjekts. Grammatisch vollständig ausgesprochen würde das Urteil lauten: S ist da, oder S ist existierend. Also „Existenz" oder „Dasein" ist hier das Prädikat, das allgemeine Merkmal, dem das Subjekt untergeordnet ist.

Die Form des bejahenden Urteils ist: „S ist P."

Die des verneinenden: „S ist nicht P" (S non est P) und die des unendlichen oder beschränkenden: „S ist Nicht-P" (S est Non-P).

Die logische Qualität eines Urteils ist bejahend, wenn das Subjekt in die Sphäre des Prädikatbegriffes gesetzt wird, sie ist verneinend, wenn das Subjekt aus dieser Sphäre ausgeschlossen wird. Der Unterschied der verneinenden und unendlichen Urteile beruht aber darauf, daß dem Satz der Bestimmbarkeit oder des ausgeschlossenen Dritten zufolge jeder Begriff unter einer doppelten logischen Form, unter der Form der Position oder der Negation gedacht werden kann. Man kann daher einem Dinge einen Begriff entweder einfach absprechen oder ihm sein Gegenteil beilegen. Da P und Non-P zusammen den Inbegriff aller Möglichkeiten oder das ganze All des Bestimmbaren ausmachen und da hierbei P eine begrenzte und endliche, Non-P aber eine unbegrenzte Sphäre hat, so stellt das unendliche Urteil das Subjekt in die unendliche Sphäre der Möglichkeiten, woher es seinen Namen hat. Wenn ich sage: der Geist ist nicht körperlich, so

spreche ich dem Geiste eine Eigenschaft ab. Sage ich dagegen: der Geist ist unkörperlich, so lege ich dem Geiste zwar eine Eigenschaft bei, aber eine solche, an der eine Beschränkung haftet, d. i. eine solche, deren Begriff ich mir durch Negation gebildet habe, und von der ich daher auch keine anschauliche und positive Vorstellung besitze[40]. In den bejahenden Urteilen faßt der denkende Verstand die Wirklichkeit positiv auf; die Verneinung bildet er schon willkürlich, indem er die Vorstellung der Gegenstände auch mit solchen Prädikaten vergleicht, die nicht darin vorkommen; durch die gegenteilige Begriffsform endlich bestimmt er Gegenstände gegen den Inbegriff aller Möglichkeit oder das All des Bestimmbaren überhaupt.

Bemerkenswert ist hier noch, daß in allgemeinen und unendlichen Urteilen die Form des Subjekts mit der Form des Prädikats, d. i. die Bezeichnung mit der Verneinung grammatisch zusammengezogen werden kann, z. B. kein Mensch ist allwissend. Dies ist eine bloß grammatische Zufälligkeit.

§ 28.

Die 3 Glieder des Momentes der Relation.

Das allgemeine Schema der logischen Form des Urteils ist dieses: „S ist P." Unter S werden Gegenstände und unter P ein Begriff als Erkenntnisgrund derselben vorgestellt. Ein Begriff wird zum Prädikat, wenn er als Merkmal und somit als Erkenntnisgrund von Gegenständen gedacht wird.

Das eigentliche Geheimnis des Urteils steckt aber weder in dem S noch in dem P, sondern in dem „Ist", dem Bindewort oder der Kopula. Die Kopula ist das Band, durch das die getrennten problematischen Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntnis wieder vereinigt werden. Sie enthält, mit Kant zu reden, die objektive Einheit der Apperzeption, d. h. das Bewußtsein der Einheit eines bestimmten Ganzen der Erkenntnis[41]. Es liegt also das Bewußtsein einer synthetischen Einheit oder Verbindung in ihr, und zwar einer nur denkbaren Verbindung oder intellektuellen Synthesis, im

Unterschiede von der figürlichen Synthesis der Anschauung (wie z. B. Gestalt, Lage, Dauer).

Der Begriff der Verbindung enthält, außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist also eine notwendige Einheit, und wird durch das Verhältniswörtchen „Ist" oder die Kopula im Urteil vorgestellt. Die Kopula bezieht sich daher immer auf die notwendige Einheit oder die notwendige Verbundenheit der Vorstellungen im Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, wenngleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist. Z. B. das Urteil: Alle Körper sind schwer, will zwar nicht sagen, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung notwendig zueinander, sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der unmittelbaren Erkenntnis zueinander[42].

Die Kopula drückt also das Verhältnis (die Relation) der Vorstellungen zueinander im Urteil aus. Die logische Qualität des Urteils (bejahend oder verneinend) hängt davon ab, ob das Prädikat mit dem Subjekt zur Einheit eines Ganzen der Erkenntnis verbunden ist oder nicht. Das Wie dieser Verbindung wird aber erst in dem Momente der Relation durch die logische Form der Kopula bestimmt.

Welche Arten einer solchen Verbindung, d. i. welche logischen Formen der Kopula kann es nun überhaupt geben?

Durch die Kopula des Urteils werden einzelne Vorstellungen als Teile zu einem Ganzen der Erkenntnis verbunden. Hier sind nun zunächst zwei Fälle möglich. Entweder liegt die Vorstellung eines Ganzen schon im Subjekt, also in einer einzelnen Vorstellung des Urteils, oder das Urteil selbst bildet erst dies Ganze der Erkenntnis. Im ersteren Falle ist das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im Urteil ein Verhältnis

des Teils oder der Teile **zum** Ganzen oder **zur Form eines Ganzen**, im anderen Falle ein Verhältnis der Teile zueinander **im** Ganzen. Der letztere Fall, das Verhältnis der in der Form des Ganzen verbundenen Teile zueinander, ist aber ferner wiederum von doppelter Art: entweder ein **inneres** oder ein **äußeres** Verhältnis. Ein **inneres**, wenn der Gegenstand, über den geurteilt wird, nur in bezug auf sich selbst, ein **äußeres**, wenn er in bezug auf einen anderen Gegenstand betrachtet wird. Darnach bestimmen sich die drei relativen Formen des **kategorischen**, **hypothetischen** und **divisiven** Urteils.

Das **kategorische** Urteil bestimmt das Verhältnis eines Gegenstandes zu sich selbst, z. B. der Ofen ist warm.

Das **hypothetische** bestimmt das Verhältnis eines Gegenstandes zu einem anderen, z. B. wenn die Sonne scheint, so wird der Boden warm.

Das **divisive** endlich bestimmt das Verhältnis eines oder mehrerer Gegenstände zu der Form eines Ganzen, z. B. die Wärme dehnt die Körper aus. Hier ist das Subjekt (die Wärme) kein Gegenstand (Einzelwesen), sondern ein Naturgesetz (die Form einer Wechselwirkung, also die Form eines Ganzen), und das Prädikat gibt etwas an (nämlich die Ausdehnung der Körper), was diesem Gesetz unterworfen ist.

Dies sind die drei ursprünglichen Verhältnisse des Denkens, nämlich 1. das Verhältnis von Gegenstand und Merkmal oder das einfache Verhältnis von Subjekt und Prädikat, 2. das Verhältnis von Grund und Folge oder von Vordersatz und Nachsatz und 3. das Verhältnis der Teile zum Ganzen.

Das kategorische Verhältnis ist das Verhältnis der **Einordnung** von Gegenständen in einen Begriff.

Das hypothetische das der **Unterordnung** einer Behauptung unter eine andere.

Das divisive das der **Nebenordnung** der Teile in der Form eines Ganzen oder das Verhältnis des Koordinierten zum Ganzen.

Das kategorische Urteil ist die logische Form für den Zusammenhang oder die Verknüpfung einzelner Vorstellungen.

Das hypothetische die logische Form für den Zusammenhang von Behauptungen.

Das divisive die logische Form für die Zusammenfassung von Vorstellungen oder Behauptungen zu einem Ganzen.

Das Urteil überhaupt ist das Bewußtsein einer Verbindung oder synthetischen Einheit in unseren Vorstellungen durch ein Bewußtsein der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine. Das letztere (Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine) gehört schon dem Momente der Qualität an, aber die Art der Verbindung dadurch oder das Verhältnis des Besonderen zu dem Allgemeinen kommt erst in dem Momente der Relation hinzu.

Jedes einzelne Verhältnis eines Besonderen zu einem Allgemeinen ist entweder ein kategorisches oder ein hypothetisches, d. h. entweder ein Verhältnis der Unterordnung einer Vorstellung unter einen Begriff oder ein Verhältnis der Unterordnung eines Urteils unter ein anderes. Dazu kommt dann noch die logische Vollständigkeit: das Verhältnis der Teile nicht zueinander, sondern zum Ganzen.

Jedes hypothetische oder divisive Urteil enthält zugleich auch ein kategorisches Verhältnis in sich, indem die Folge vom Grunde, der Inbegriff der Teile vom Ganzen wie ein Prädikat ausgesagt wird.

Das hypothetische Urteil ist immer aus zwei Urteilen zusammengesetzt. In dem ersten wird der G r u n d und in dem zweiten die F o l g e gedacht. Das erstere heißt der V o r d e r s a t z, die V o r a u s s e t z u n g (Hypothesis), das andere der N a c h s a t z. Die Kopula des Urteils (Wenn — so) heißt hier die K o n s e q u e n z. Das hypothetische Urteil behauptet nun niemals etwas schlechthin, sondern immer unter Voraussetzung eines anderen; es behauptet weder den Vordersatz noch den Nachsatz schlechthin, sondern nur die A b f o l g e des einen aus dem anderen, d. i. die K o n s e q u e n z.

Dialektisch ist es besonders wichtig, sich den Unterschied der kategorischen von der divisiven Form recht deutlich zu machen. Sage ich: Das Land an der Erdoberfläche besteht aus fünf Weltteilen: Europa, Asien, Afrika, Amerika und Australien, so ist dies offenbar ein divisives Urteil. Denn Europa, Asien u. s. f. ist kein Prädikat oder Merkmal von der Erdoberfläche, sondern ein Teil derselben und als solcher selbst ein Gegenstand. Ich prädiziere also nicht Europa, Asien usw., sondern die Erfüllung des Ganzen durch seine Teile. Hier fällt der Unterschied der kategorischen und divisiven Form sofort in die Augen. Dagegen ist wegen der Ähnlichkeit des grammatischen Satzbaues die Verwechslung divisiver Urteile mit kategorischen sehr leicht möglich bei divisiven Urteilen folgender Art: die Gewohnheit beherrscht den Menschen. Ein Urteil der Art braucht keine Bezeichnung, die es doch haben müßte, wenn es kategorisch wäre. Das kommt daher, weil im Subjekt ein Gesetz (die Gewohnheit), also die Form eines Ganzen und kein Gegenstand vorgestellt wird. Wenn man nun solche Urteile für kategorisch hält und sie wie kategorische gebraucht, so schiebt sich unvermeidlich die Täuschung unter, als ob das Subjekt des Urteils einen Gegenstand (ein Einzelwesen) bezeichnete, d. i. die Subjektsvorstellung gewinnt den Anschein der Wesenheit und so wird, ohne daß man es bemerkt, ein allgemeiner Begriff hypostasiert, d. h. man kommt zu dem Realismus des Allgemeinen. Darauf beruht Schellings ganze Naturphilosophie. Schelling spricht nämlich von Licht, Schwere, Wärme, Elektrizität, Organismus und Polarität, als ob sie Wesen wären, die in der Welt herumwandelten, gleichsam als die weltordnenden und weltbildenden Mächte. Aber alle jene Ausdrücke bezeichnen gar keine wesenhafte Dinge, sondern nur einen Komplex von Naturgesetzen, den wir auf Begriffe bringen.

Das divisive Urteil bietet überhaupt die größte Mannigfaltigkeit der Formen dar. Ein Ganzes kann entweder nach Inhalt oder nach Umfang bestimmt werden. Im ersteren Falle sind die Teile Verbindungsglieder, im anderen Einteilungsglieder in dem Ganzen. Demgemäß ist ein divisives Urteil entweder konjunktiv oder disjunk-

t i v. Dieser Unterschied entspringt aus der logischen Form des Begriffes, der eine Vorstellung ist, die vermöge ihrer Allgemeinheit einen von ihrem Inhalt verschiedenen Umfang hat.

Jedes v o l l s t ä n d i g e k o n j u n k t i v e Urteil besteht aus mehreren einzelnen Sätzen, die aber in Gemeinschaft zusammen den ganzen Inhalt des Begriffes ausmachen, z. B. das Dreieck ist eine Figur, die nur drei Seiten hat. Es gibt auch u n v o l l s t ä n d i g e K o n j u n k t i o n e n, in denen nicht alle erforderlichen Verbindungsstücke vereinigt sind.

Das v o l l s t ä n d i g e d i s j u n k t i v e Urteil enthält gleichfalls ein Verhältnis zweier oder mehrerer Sätze gegeneinander: aber nicht der Abfolge (wie das hypothetische Urteil), sondern der logischen Entgegensetzung, indem das eine Glied das andere ausschließt, aber zugleich auch der Gemeinschaft, indem alle Glieder zusammen den Umfang oder die Sphäre des Ganzen ausfüllen, so daß jeder Teil ein Ergänzungsstück aller übrigen zum Ganzen ist. Z. B. das Urteil: „die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache", umfaßt alle mögliche Erkenntnis von den verschiedenen Arten des Daseins einer Welt, und jeder einzelne Satz in ihm ist ein Ergänzungsstück der anderen. Nicht immer wird im Urteil das Ganze der Erkenntnis mitgenannt, obschon sich die Disjunktion immer auf ein solches bezieht, das Urteil hat nicht immer die Form: A ist entweder B oder C, sondern oft nur: Entweder ist B oder C. Dies ist jedoch nur eine grammatische Abkürzung des Ausdrucks, unbeschadet der logischen Vollständigkeit des Gedankens.

Das analytische konjunktive Urteil ist die Erklärung und das analytische disjunktive Urteil die Einteilung des Begriffes nach A und N o n - A.

Konjunktiv erkenne ich die Allheit des Allgemeinen i n einem Besonderen, disjunktiv die Allheit des Besonderen u n t e r einem Allgemeinen, und in beiden Fällen kann das divisive Urteil entweder nach kategorischer oder nach hypothetischer Form gebildet sein.

Kategorisch, denn das innere Verhältnis ist entweder einfach, wenn eine Vorstellung in der Sphäre der anderen enthalten ist, oder gegenseitig, wenn mehrere Vorstellungen miteinander zu einem Ganzen verbunden sind.

Hypothetisch, denn auch das äußere Verhältnis ist entweder einseitig oder wechselseitig. Im hypothetischen Urteil ist der Grund unabhängig, die Folge abhängig. Im divisiven Urteil unter hypothetischer Form dagegen findet eine gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Teile voneinander im Ganzen statt. In dem Urteil: „die Erde zieht den Mond an" liegt ein hypothetisches Verhältnis, die Mondbewegung wird als abhängig von der Anziehungskraft der Erde vorgestellt. Dagegen ist das Urteil: „Erde und Mond ziehen sich gegenseitig an" ein divisives, denn das Subjekt: „Erde und Mond" nennt ein Ganzes der Wechselwirkung und das Prädikat die Art und Weise dieser Wechselwirkung. Bei solchen divisiven Urteilen, die aus singulären Urteilen zusammengesetzt sind, gibt es eigentlich keinen Unterschied der konjunktiven und disjunktiven Form, da sie nur ein Ganzes aus seinen Teilen zusammenstellen. Sind dagegen die divisiven Urteile allgemeine, so tritt dieser Unterschied hervor, indem die konjunktiven die Allheit der Gründe einer Folge, die disjunktiven die Allheit der Folgen eines Grundes angeben. Ein Beispiel für ein konjunktiv hypothetisches Urteil ist folgendes: „der Ertrag der Ernte hängt ab 1. vom Klima des Landes, 2. von der Güte des Bodens, 3. von der Bewässerung, 4. von der Bearbeitung, 5. von der Güte des Saatkorns, 6. von der Witterung und 7. von der Bestellzeit." Disjunktiv hypothetisch dagegen ist folgendes Urteil: „Ein nasses Jahr wirkt 1. auf die Gesundheit, 2. auf den Feldbau, 3. auf die Gewerbe und 4. auf den Verkehr."

So wie die drei Bestandteile des Urteils: Subjekt, Prädikat und Kopula wesentlich zum Urteil gehören und in der Natur des Verstandes gegründet sind, so auch die logischen Formen derselben. Es gibt nur die drei Formen der Kopula: die kategorische, hypothetische und divisive. Andere bloß durch den Verstand denkbare Verhältnisse gibt es nicht und die Sprache kann daher auch keine anderen ausdrücken.

Man darf aber nicht meinen, daß bei der Bildung einer Sprache der Geist diese logischen Formen schon vor Augen gehabt und nun erst die Sprache darnach gebildet habe. Mit solcher Absicht und Überlegung erfolgt keine Sprachbildung, diese macht sich vielmehr von selbst, aber sie wird Mittel schaffen, die Verhältnisse, welche der Verstand denkt, auszudrücken. Wie dies geschieht, ist zufällig. Die bloß durch den Verstand denkbaren Verhältnisse liegen unbewußt im Geist den zufällig sich bildenden Sprachformen zugrunde, die zur Bezeichnung derselben dienen. Bei dieser Zufälligkeit der Sprachbildung gibt es dann oft grammatisch verschiedene Wendungen des Ausdrucks, die logisch dennoch immer ein und dasselbe bedeuten. Z. B. das hypothetische Urteil: Wenn die Sonne scheint, so wird der Boden warm, läßt sich auch in den beiden grammatischen Formen aussprechen: der Sonnenschein erwärmt den Boden, und der Boden wird von dem Sonnenschein erwärmt. Hier erkennt man sogleich den Ursprung des grammatischen Objekts oder des Akkusativs. Das Objekt der Grammatiker ist nämlich seinem Ursprunge und seiner logischen Natur nach nichts anderes als das Subjekt des Nachsatzes eines hypothetischen Urteils. Jedes Urteil, das zwei Subjekte hat, ist gleichfalls ein hypothetisches oder enthält wenigstens ein hypothetisches Verhältnis, denn ein solches Urteil bestimmt einen Gegenstand in bezug auf einen anderen. Z. B. das Urteil: „zwischen zwei Punkten (oder durch zwei Punkte) ist nur eine gerade Linie möglich", drückt die Abhängigkeit der Lage oder der Konstruktion einer geraden Linie von der gegebenen Lage zweier Punkte aus. Wir sind also grammatisch gar nicht an die Form: Wenn A ist, so ist B, gebunden, um ein hypothetisches Urteil auszusprechen, dem dienen auch viele andere Formen und die hypothetische Kopula verbirgt sich häufig in dem Inhalt des Verbums oder Zeitwortes.

Die Sprache bietet auch Mittel dar, um verschiedene logische Urteilsformen grammatisch in einen Ausdruck zusammenzuziehen. Dies geschieht z. B. durch Konjunktionen. Sage ich: weil die Sonne scheint, so wird der Boden warm, so ist dies kein rein hypothetisches, sondern ein zusammengesetzt kategorisch-hypothetisches Urteil, d. i. ein Urteil, das

mit einem behaupteten Grunde eine Folge verknüpft. Wie Verschiedenartiges die Sprache in einem Ausdrucke vereinigen kann, sieht man aus Beispielen wie diesem: Brutus ist der Mörder des Cäsar, oder: Philipp ist der Vater des Alexander. In diesen Urteilen liegt offenbar das hypothetische Verhältnis der Abhängigkeit des einen von dem anderen, die Sprache drückt aber nicht nur die logische Form der Abhängigkeit, sondern auch zugleich die Art derselben aus, und zwar durch ein einziges Wort. In diesem Wort ist nicht bloß die hypothetische Urteilsform, sondern zugleich auch ihr empirischer Schematismus ausgedrückt. Daher versteckt sich die hypothetische Kopula (der Ausdruck der Beziehung des einen Gegenstandes zu dem anderen oder seinem Zustande) in die Bedeutung des Wortes. Dazu kommt noch, daß der Satz zugleich die Assertion des Grundes ausdrückt, also eigentlich ein zusammengesetzt kategorisch-hypothetisches Urteil enthält. Denn jedes Urteil der Art behauptet einmal das Dasein oder die Wirklichkeit von etwas und dann die Abfolge von etwas anderem aus diesem. Durch die Bedeutung des Verbums wird aber zugleich die Veränderung, welche in dem Zustande des zweiten Subjekts stattfindet, mit ausgedrückt.

Das kategorische Urteil hat einen doppelten Gebrauch, einen logischen und einen reellen. Logisch kann jede Vorstellung, von der sich Merkmale angeben lassen, Subjekt eines kategorischen Urteils sein, die Abplattung der Erde so gut wie die Erde selbst, die Farbe eines Körpers so gut wie der Körper selbst, dessen Beschaffenheit sie ist. Metaphysisch, der reellen Bedeutung nach, ist das Subjekt das für sich Seiende, die Substanz, das Prädikat ihre Eigenschaft.

Ebenso gibt es zwei Bedeutungen der hypothetischen Form. Ein hypothetisches Verhältnis enthält immer ein Verhältnis von Grund und Folge. Hier ist nun der Grund entweder Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) oder Erklärungsgrund, Realgrund (ratio essendi). Der erstere gehört nur zum logischen Zusammenhang unserer Behauptungen, der letztere zum reellen Zusammenhang der Dinge. Bei dem letzteren gibt es aber

wiederum zwei Fälle: entweder ist der Grund die Bedingung oder die Ursache. Die Bedingung ist der Grund des So-seins, z. B.: Wenn in einem Dreieck zwei Winkel jeder 45° betragen, so ist es ein gleichschenkliges rechtwinkliges Dreieck. Oder: Das Vergangene kann nicht ungeschehen gemacht werden. Urteile der Art entspringen aus der reinen Anschauung, welche eine der vorzüglichsten Quellen unserer hypothetischen Urteile ist. Raum und Zeit sind so beschaffen, daß alle ihre Teile in einem solchen Verhältnis zueinander stehen, daß jeder derselben immer wieder durch andere bestimmt und bedingt ist. Im Raum ist dies Verhältnis die Lage, in der Zeit die Folge. Ursache endlich ist der Grund der Veränderung oder des Werdens. Hier folgt nicht bloß eins aus dem anderen, sondern es erfolgt eins durch das andere.

Dem divisiven Urteil endlich liegt immer die Form eines Ganzen und der Allheit seiner Teile zugrunde. Hier müssen wir aber unterscheiden zwischen dem reellen Ganzen und dem logischen Ganzen. Das reelle Ganze besteht entweder aus der Zusammensetzung oder aus der Wechselwirkung seiner Teile. In beiden Fällen muß man aber, wenn man dasselbe denkend auffassen will, daraus ein logisches Ganzes, d. i. den Umfang oder Inhalt eines Begriffes bilden. In dem Urteil: das Land an der Erdoberfläche wird in fünf Weltteile geteilt: Europa, Asien, Afrika, Amerika und Australien, denke ich ein Ganzes der Zusammensetzung; der logischen (nicht grammatischen) Form nach liegt aber darin eine Einteilung oder vollständige Disjunktion von der Sphäre des Begriffs „Weltteil". Dagegen in dem Urteil: Brutus und Cassius verschworen sich gegen Cäsar, ist von Verschwörung, d. i. von einer Art der Wechselwirkung, die Rede. Der logischen Form nach liegt aber auch hierin eine Disjunktion von der Sphäre des Begriffs: „Verschwörer gegen Cäsar", welcher hier das Prädikat zweier verbundener Subjekte ist.

§ 29.

Die 3 Glieder des Momentes der Modalität.

Seiner Modalität nach ist das Urteil überhaupt eine Behauptung, eine Aussage. Davon hat es auch seinen Namen. Denn „Urteilen“ ist nicht, wie einige[43] behaupten, aus der Verbindung von Ur und Teilen abzuleiten, sondern es kommt von dem altdeutschen Worte: ordalen, aussagen, wovon noch das Wort Ordale vorhanden ist. Damit stimmt auch der juristische Sprachgebrauch, wornach Urteil gleichbedeutend mit Erkenntnis oder Richterspruch ist. Das Urteil ist eine mittelbare Erkenntnis durch Begriffe, die eine unmittelbare als ihren Grund voraussetzt. Sage ich: dort steht das Haus vor uns, so spreche ich nur das aus, was ich sehe; das Urteil wiederholt hier nur denkend eine Sinnesanschauung, die der Grund der Gültigkeit desselben ist. Hier sind nun folgende Fälle möglich. Entweder ist der Grund der Gültigkeit des Urteils gegeben oder nicht, und im ersteren Falle liegt dieser Grund entweder in der unmittelbaren Erkenntnis des Sinnes oder in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Demnach unterscheiden sich die problematischen, assertorischen und apodiktischen Urteile.

Das Urteil ist das Instrument, durch das der Verstand erkennt. Der Verstand bildet sich dasselbe durch willkürliche Überlegung und Vergleichung. Es ist auf der einen Seite ein Produkt der willkürlichen Reflexion, auf der anderen Seite aber Erkenntnis. Es muß daher auch beim Urteil der Unterschied des bloßen Denkens und Erkennens vorkommen, und dieser zeigt sich in dem Momente der Modalität oder rücksichtlich der Form der Gültigkeit des Urteils in dem Unterschied des Problematischen und Assertorischen. Der Begriff ist jederzeit bloß problematisch, die Anschauung dagegen ist jederzeit assertorisch und es kommt bei beiden der Unterschied des Problematischen und Assertorischen nicht vor.

Der Modalität des Urteils entsprechen keine besonderen Redeteile im Satzbau, sie läßt sich daher auch nicht grammatisch ausdrücken[44]. Die Begriffe des Möglichen, Wirklichen

und Notwendigen hängen zwar mit diesen subjektiven Unterschieden in den Verhältnissen des Bewußtseins zur unmittelbaren Erkenntnis zusammen, aber sie sind nicht dieselben. Den Unterschied zwischen den modalischen Urteilsformen und den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen ersieht man aus folgendem. Ich kann mit gleichem Rechte sagen: „Jeder Adler ist ein Vogel" und: „jeder Greif ist ein Vogel". Hier behaupte ich nicht das Dasein der Dinge, die in der Sphäre des Subjektsbegriffs gedacht werden, sondern nur die Notwendigkeit ihrer Einordnung in den Begriff des Vogels, ganz abgesehen davon, ob der Subjektsvorstellung wirkliche Dinge entsprechen oder nicht: das Urteil gilt mit Apodiktizität. Dagegen wenn ich sage: der Münster in Straßburg ist der höchste Turm in Europa, oder: einige Vögel sind Adler, so liegt zwar keine Apodiktizität, aber doch eine Assertion in diesen Urteilen: es liegt darin die Behauptung des Daseins der Dinge, von denen das Urteil spricht. Im allgemeinen also erkennen wir durch die assertorische Urteilsform das Dasein oder die Wirklichkeit der Dinge, durch die apodiktische Urteilsform die Notwendigkeit allgemeiner Gesetze. Demungeachtet gibt es Fälle, wo man das Dasein eines Dinges oder einer Begebenheit auch durch apodiktische Urteile erkennt, z. B. bei Berechnung einer Mondfinsternis. Umgekehrt kommen auch Fälle vor, wo man die Notwendigkeit eines Gesetzes durch bloß assertorische Urteile erkennt. Dieser Fall kommt bei den Induktionen vor.

Für die Dialektik ist es hier von großer Wichtigkeit die modalische Bejahung und Verneinung von der qualitativen sorgfältig zu unterscheiden. Die qualitative Bejahung behauptet, daß ein Prädikat einem Subjekt zukomme, die modalische behauptet, daß das Subjekt existiere. Alle Existentialsätze enthalten daher eine modalische und keine qualitative Bejahung. Logisch kann man aber die Existenz (das Dasein) einem Dinge wie ein Prädikat beilegen, obschon es reell genommen keines ist. Kant bemerkte dies, als er bei der Frage nach dem absolut notwendigen und zufälligen Dasein (einer Frage, der man bei den Beweisgründen für das Dasein Gottes nicht ausweichen

kann) den Begriff des Daseins erörterte. Er stellt hier die Behauptung fest, daß das Dasein gar kein Prädikat oder Bestimmung (Determination) von irgend einem Dinge ist. Der Held des Romans ist so gut nach allen Beziehungen, selbst denen der Zeit und des Orts, bestimmt, wie der Held der Geschichte, und dennoch hat der letztere existiert, der andere nicht. Ein Ding kann durchgängig bestimmt sein und ist dennoch ein bloß mögliches Ding. Es würde als wirkliches Ding dieselben Prädikate und Beschaffenheiten haben, die es als ein bloß mögliches hat. Wenn es nun wirklich wird, so kommt keine neue Bestimmung hinzu, sondern es erhält nur mit allen seinen Bestimmungen das Dasein.

Gleichwohl kann man die Wirklichkeit oder das Dasein des Subjekts auch wie ein Prädikat von demselben aussagen. Es ist aber alsdann das Dasein nicht sowohl ein Prädikat des Dinges, als vielmehr meiner Vorstellung desselben. Wenn ich sage: S ist da, so weise ich mit diesem „da" gleichsam auf die Stelle in der Anschauung hin, wo das S steht; ich verknüpfe dadurch meinen Begriff mit der Anschauung oder der unmittelbaren Erkenntnis, behaupte also die Realität dieses Begriffes in der Anschauung. Daher man auch, um die Richtigkeit eines Existentialsatzes darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts suchen darf, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, man beruft sich auf die Anschauung, die man selbst oder andere von dem Gegenstande gehabt haben.

§ 30.

Die zwölfteilige Tafel der logischen Urteilsformen.

Als Resultat aus dem Vorhergehenden erhalten wir nun folgende Tafel der logischen Urteilsformen:

1. Quantität der Urteile:
Einzelne,
Besondere,
Allgemeine.

2. Qualität:
Bejahende,
Verneinende,
Beschränkende

3. Relation:
Kategorische,
Hypothetische,
Divisive.

4. Modalität:
Problematische,
Assertorische,
Apodiktische.

Alle Einteilung a priori durch Begriffe muß Dichotomie sein. Dies ist auch hier der Fall. Da aber das eine Einteilungsglied stets selbst wiederum dichotom ist, so entsteht dadurch die Dreiteiligkeit in der Tafel der logischen Urteilsformen.

§ 31.

Geschichtliche Anmerkung.

Es ist geschichtlich merkwürdig, wie nur allmählich und langsam die logische Form des Urteils erkannt und verstanden worden ist. Platon hat noch eine offenbar falsche, um nicht zu sagen mysteriöse Vorstellung von diesem Gegenstande. Die platonische Philosophie gründet sich auf die richtige Lehre, daß die gedachte Erkenntnis (d. i. das Urteil) nicht einzig und allein aus der Sinnesanschauung hervorgehe, sondern daß es einen von der Sinnesanschauung unabhängigen ursprünglichen Quell notwendiger Wahrheiten im Menschengeiste gebe. Aber die Vorstellung, die sich Platon von der Art und Weise macht, wie wir im Urteil zum Bewußtsein dieser unmittelbaren Erkenntnis gelangen, ist höchst merkwürdig und hängt aufs engste zusammen mit seiner Ideenlehre. Das Urteil reicht, wie wir gesehen haben, dadurch über die Anschauung hinaus, daß es Erkenntnis durch Begriffe ist, es überflügelt also die Anschauung

durch den Gebrauch abstrakter, allgemeiner Vorstellungen. Nun fassen wir die Wirklichkeit der Dinge in kategorischen Urteilen auf und ordnen sie in diesen der Vorstellung eines Gesetzes oder einer allgemeinen Vorstellung unter. Diese allgemeine Vorstellung (der Begriff als solcher) kommt im Prädikat des kategorischen Urteils vor. Auf der Natur des Prädikats oder der Subsumtion von Gegenständen unter den Begriff beruht es, daß das Urteil ungeachtet der Willkürlichkeit seiner Bildung doch das einzige Instrument des Bewußtseins um die Notwendigkeit der Wahrheit ist. Diese Bedeutung, die das Prädikat für die Notwendigkeit der Erkenntnis hat, hat Platon wohl erkannt, aber er hat die abstrakte, bloß allgemeine Natur desselben gänzlich verkannt. Der Begriff (*εἶδος*) als Prädikat ist ihm nämlich keine allgemeine Vorstellung, sondern die Vorstellung von einem unsichtbaren nur denkbaren Gegenstande (*ἰδέα*). So wie er das ganze Gebiet des Erkennbaren in zwei Teile teilt: das des Sichtbaren (*ὁρατόν*) und das des Denkbaren (*νοητόν*), so besteht auch das Urteil aus zwei Teilen: dem Subjekt und dem Prädikat. Im Subjekt des Urteils werden *ταῦτα* d. i. die vielen zufälligen sichtbaren Dinge der Sinnenwelt vorgestellt, im Prädikat *τὸ αὐτὸ τό* des Begriffes selbst, d. i. der eine notwendige unsichtbare Gegenstand der Ideenwelt, dem jene vielen gleichen. Die im Subjekt vorgestellten *ταῦτα* sind nur wie die wandelbaren Schatten, denen als das eine unveränderliche Wesen das *τὸ αὐτὸ τὸ* des Prädikatsbegriffes, d. i. die *ἰδέα* zugrunde liegt. Das Urteil selbst, meint er, sage die Teilschaft (*μέθεξις*) der vielen sichtbaren Dinge an dem Begriffe aus, durch den jener eine unsichtbare Gegenstand vorgestellt werde. Er gibt also dem Prädikate anstatt seiner bloß logischen Bedeutung der Allgemeinheit der Vorstellung eine metaphysische der Wirklichkeit eines Einzelwesens und er denkt sich dasselbe als Idee (*ἰδέα*) d. i. als den einen unsichtbaren Gegenstand in dem Gebiete des *νοητόν*, dem die vielen ihm gleichbenannten Gegenstände im Gebiete des *ὁρατόν* gleichen, und der außerhalb der Sinnenwelt und von dem Sichtbaren getrennt als *ὄντως ὄν* bestehe. Er setzt also voraus, daß der Gegenstand und die Wesenheit schon durch den allgemeinen

Begriff, also durch eine bloße Denkform gegeben sei, ohne Anschauung. In der Tat aber sind die Denkformen nur die Instrumente des Bewußtseins um die notwendigen Wahrheiten, für sich aber leer und ohne eigenen Gehalt der Erkenntnis.

Aristoteles, der die logische Form des Denkens, durch die Platon die höhere Erkenntnis des Notwendigen schon gegeben glaubte, zu einem besonderen Gegenstande seiner Untersuchungen macht, kommt zu dem Resultate: Wesen kann nur im Subjekt und nicht durch das Prädikat des kategorischen Urteils gedacht werden. Der Vorstellung des Prädikats kommt keine Wesenheit (*οὐσία*) zu. Die Wesenheit kommt nur dem Einzelnen und nicht dem Allgemeinen zu. Das Allgemeine wohnt den Dingen ein und existiert nicht getrennt von denselben und außerhalb derselben in besonderen Wesenheiten. So richtig nun auch hier Aristoteles die abstrakte Natur der Begriffe und die Wesenlosigkeit des Allgemeinen anerkennt, so begeht er doch auch wieder einen Fehler anderer Art. Obschon er nämlich *τὸ εἶδος* (die allgemeine Vorstellung, den Artbegriff) als Prädikat bestimmt, so schiebt er ihm doch später die Natur des Subjekts unter, indem er die Wesenheit der Dinge durch die Definition, d. i. durch den Inhalt des Begriffes, festhalten zu können meint, während in Wahrheit die Wesen doch erst durch die Anschauung in den Umfang des Subjektsbegriffes geliefert werden. Er setzt also ebenso wie Platon fälschlich voraus, daß der Gegenstand, das Einzelwesen (Individuum) nicht durch die Anschauung, sondern durch den Begriff (*εἶδος*) gegeben werde, aber während Platon diesem Gegenstande ein wirkliches Dasein außerhalb der Raumwelt (als *ἰδέα*) gibt, wogegen die mit diesem gleichbenannten Gegenstände der sichtbaren Raumwelt nur wesenlose Schattenbilder sind, so verwirklicht sich nach Aristoteles *τὸ εἶδος* in der Raumwelt selbst an der Materie als Gestalt (als *μορφή*). So hängen die höchsten metaphysischen Ansichten aufs engste mit der Einsicht in die Natur des Urteils zusammen.

2. Die Kategorien.

§ 32.

Die zwölfteilige Tafel der Kategorien.

Wir wissen jetzt, daß uns die metaphysischen Grundbegriffe oder die Kategorien durch die logischen Urteilsformen zum Bewußtsein kommen. Welches sind nun die Vorstellungen, deren wir uns durch die Formen der Urteile bewußt werden? Betrachten wir irgend ein Urteil genau, so können wir bald bemerken, daß außer den im Subjekt und Prädikat mit Worten ausgedrückten auch noch andere Begriffe darin enthalten sind. Man nehme z. B. das Urteil: „Wenn die Sonne scheint, so wird der Boden warm.“ Durch dieses Urteil erkennen wir, ohne daß es mit Worten genannt ist, den Sonnenschein als die Ursache der Bodenwärme und die letztere als die Wirkung des ersteren, und dies bloß durch die Form des hypothetischen Urteils. Diese Urteilsform bringt nämlich zu dem Gehalte des Urteils, d. i. zu den mit Worten genannten Dingen noch den Begriff der Bewirkung hinzu, der in jenem Urteil durch gar kein besonderes Wort, sondern nur durch die hypothetische Urteilsform bezeichnet ist. Ja gerade durch diesen nur durch die Form des Urteils ausgedrückten Begriff der Bewirkung sind die in dem Urteil mit Worten genannten Dinge als notwendig verknüpft gedacht. Es liegt also noch ein besonderer Gehalt der Erkenntnis im Urteil, der sich nicht in Worten, sondern nur in der logischen Form des Urteils darstellt. Ohne die Begriffe von Ursache und Wirkung zu nennen, werde ich mir ihrer hier doch bewußt und zwar nur durch die logische Form des hypothetischen Urteils. Die logischen Urteilsformen sind gleichsam die Fenster, durch die wir auf Stellen unserer unmittelbaren Erkenntnis sehen, an denen ein Gehalt liegt, der für sich dunkel bliebe, da er nicht anschaulich ist. Die Urteilsformen verwandeln sich nicht in diesen Gehalt, sondern dieser Gehalt tritt durch sie nur ins Bewußtsein ein; er muß also schon anderwärts her gegeben sein. In jedem Urteil liegen demnach nach den vier Momenten der Urteilsformen noch vier Begriffe, die nicht durch

Wörter (besondere Lautzeichen), sondern nur durch die logische Form des Urteils ausgedrückt sind. Z. B. in dem Urteil: „der Ätna ist ein feuerspeiender Berg" liegen außer den beiden Vorstellungen „Ätna" und „feuerspeiender Berg", welche den Gehalt des Urteils bilden, auch noch die Begriffe der Einzelheit, Realität, des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaft und des Daseins, welche hinter der logischen Form jenes Urteils stehen und durch dieselbe gedacht werden. Denn bloß durch diese Form des Urteils wird der Ätna als ein wirkliches Einzelwesen vorgestellt, dessen eine Eigenschaft eine besondere Realität ist, die das Prädikat angibt[45]. In der logischen Form des Urteils liegt also das eigentümlich Neue, was in der gedachten Erkenntnis über die Anschauung zur Erkenntnis des Gegenstandes hinzukommt. In jeder anschaulichen Vorstellung nun liegt eine besondere Bestimmung des Gegenstandes, z. B. die rote Farbe der Rose ist eine Bestimmung, und zwar eine Beschaffenheit der Rose. Ebenso enthält auch die Form des Urteils eine besondere Bestimmung des Gegenstandes, und wie wir uns von der anschaulichen Bestimmung des Gegenstandes einen Begriff machen, so können wir uns auch von dem, was nur durch die Form des Urteils in bezug auf den Gegenstand bestimmt wird, einen Begriff machen. Tun wir dies, so kommen wir auf die Kategorien oder die metaphysischen Grundbegriffe. Da wir nun alle möglichen Urteilsformen kennen, so brauchen wir nur die Tafel derselben durchzugehen, um das vollständige System der Kategorien zu erhalten.

In dem Momente der Quantität oder der Größe bestimmt das einzelne Urteil seinen Gegenstand als ein einzelnes Ding (Einzelwesen, Individuum), also rücksichtlich der bloßen Form des Subjekts, d. i. dem Begriff der Größe nach als eine Einheit; das besondere als eine Vielheit von Dingen derselben Art; das Allgemeine als eine Allheit von Dingen einer bestimmten Art.

In dem Momente der Qualität oder der Beschaffenheit gibt das bejahende Urteil eine reale Qualität seines Gegenstandes an, d. h. es legt seinem Gegenstande eine Realität

als Beschaffenheit bei. Das verneinende Urteil behauptet den Mangel einer gewissen Realität von seinem Gegenstande, es spricht also die Negation einer bestimmten Beschaffenheit aus. Das unendliche Urteil behauptet, daß einem Objekte zwar eine bestimmte Realität zukommt, die aber durch Negation eingeschränkt ist, d. i. Beschränkung oder Limitation.

In dem Momente der Relation oder des Verhältnisses wird im kategorischen Urteil der Gegenstand als Grund seiner Akzidenzen, d. i. als Substanz oder Wesen vorgestellt. Dasjenige nämlich, was nur als Subjekt und nicht als Prädikat eines kategorischen Urteils gedacht werden kann, ist die Substanz oder das Wesen eines Dinges. Dagegen ist der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern diese im Prädikat eines kategorischen Urteils gedacht wird, eine Eigenschaft dieses Dinges. Unmittelbar in der Anschauung beobachten wir nur wechselnde Zustände und Beschaffenheiten. Wir sehen z. B. das Wasser bald tropfbar flüssig, bald als Dunst, bald starr als Eis. Daß aber alle diese wechselnden Beschaffenheiten und verschiedenen Zustände der Tropfbarkeit, Dunstförmigkeit und Starrheit nur Eigenschaften eines und desselben Dinges (einer bestimmten Substanz) sind, das erkennen wir nur vermöge der kategorischen Form des Urteils. Die Substantialität oder Wesenheit eines Gegenstandes (wie hier des Wassers) wird also nicht mit angeschaut, sondern nur kraft der kategorischen Urteilsform hinzugedacht[46].

Im hypothetischen Urteil wird etwas als der Grund der Existenz von etwas anderem vorgestellt, d. i. die Bewirkung des einen durch das andere. Anschaulich erkennen wir nur, daß eins auf das andere folgt (d. i. die Sukzession), aber daß eins durch das andere ist, können wir nur denkend erkennen. Z. B. der Tag folgt auf die Nacht, aber die Nacht ist nicht die Ursache des Tages. Das erstere liegt unmittelbar in der Anschauung, aber das andere beruht auf der nur denkbaren Verknüpfung der Existenz der Dinge. Der Gegenstand, der nur im Vordersatze eines hypothetischen Urteils gedacht werden kann, ist Ursache und

derjenige, der nur im Nachsatze eines solchen gedacht werden kann, Wirkung, durch das ganze hypothetische Urteil wird aber das Verhältnis der Bewirkung (Kausalität) gedacht.

Im divisiven Urteil wird die Form eines Ganzen als Grund der Gemeinschaft aller Teile desselben erkannt. Wir erkennen durch ein solches Urteil die Gemeinschaft mehrerer Dinge, deren Existenz zu einem Ganzen verknüpft ist, d. i. Wechselwirkung. Z. B. wenn ich sage: „Erde und Mond ziehen sich gegenseitig an", so werden Erde und Mond als die Glieder oder Teile bestimmt, die zusammen ein Ganzes der Wechselwirkung, das als Anziehung bestimmt wird, ausmachen.

Jedes divisive Urteil enthält Vorstellungen oder Urteile, welche einander nicht subordiniert, sondern koordiniert sind; so daß sie einander nicht einseitig wie in einer Reihe, sondern wechselseitig wie in einem Aggregat bestimmen. Dieselbe Verknüpfung wird nun auch in einem Ganzen der Dinge gedacht. Im hypothetischen Urteil erkennen wir das eine Ding von dem anderen abhängig, das eine als Ursache, das andere als Wirkung. Darum macht das eine mit dem anderen nicht ein Ganzes aus, wie z. B. der Weltschöpfer mit der Welt. Dagegen im divisiven Urteil erkennen wir jedes Ding in bezug auf die anderen ihm in diesem Urteil nebengeordneten als Ursache und Wirkung zugleich. Der Grund bestimmt hier nicht bloß einseitig die Folge, sondern die Folge bestimmt auch wiederum den Grund, so daß eine wechselseitige Abhängigkeit der Glieder voneinander in einem Ganzen der Wechselwirkung stattfindet.

Nach dem kategorischen Verhältnis ist die Existenz des einen in der Existenz des anderen gegründet; nach dem hypothetischen Verhältnis ist die Existenz des einen durch die Existenz des anderen gegründet und nach dem divisiven Verhältnis ist die Existenz des einen zugleich mit der Existenz der anderen in der Form eines Ganzen gegründet. Wir denken also durch die logischen Formen der Kopula oder die relativen Urteilsformen das In, Durch und Mit, d. i. Inhärenz, Dependenz und Gemeinschaft. Dieses „In, Durch

und Mit“ kann nie als ein Gegenstand der Anschauung, sondern nur denkend erkannt werden: es sind verschiedene Formen der Verknüpfung der Existenz der Dinge untereinander. So wie im Raume und in der Zeit die gegebenen Gegenstände selbst untereinander verbunden sind, und zwar im Raum in bezug auf ihr Zugleichsein, in der Zeit in bezug auf ihr Nacheinandersein, so ist durch die Kategorien der Relation ihre Existenz untereinander verbunden.

Durch die modalischen Urteilsformen endlich denke ich die verschiedenen Formen der Verknüpfung der Existenz der Dinge mit meiner Erkenntnis. Die Kategorien der Modalität sind also die Kategorien des Seins. Derjenige Gegenstand, der durch ein problematisches Urteil wenigstens gedacht werden kann, ist ein möglicher, der eines assertorischen ein wirklicher und der eines apodiktischen ein notwendiger. Diese Begriffe müssen aber als Verhältnisbegriffe ihre Korrelate haben. Denn die Erkenntnis findet durch die genannte Urteilsform entweder statt oder nicht. Wir erhalten daher folgende verschiedene Arten des Seins:

Möglichkeit und Unmöglichkeit,
Wirklichkeit (Dasein, Existenz) und Nichtsein,
Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Unmöglich z. B. ist das, was auch nicht einmal im problematischen Urteil gedacht werden kann, z. B. daß der Kreis viereckig sei. Zufällig ist das, was nicht im apodiktischen, sondern nur im assertorischen Urteil vorgestellt wird.

Wir haben schon gesehen, so wie das Urteil zur Anschauung hinzutritt und im Bewußtsein seine Form mit der Anschauung verbindet, so wird das subjektive Bewußtsein zu einem objektiven, das momentane empirische Bewußtsein in ein Bewußtsein überhaupt verwandelt, welches mit seiner Gültigkeit nicht an Ort und Zeit gebunden ist. Dies kommt daher, daß wir uns im Urteil der notwendigen Bestimmungen bewußt werden, welche in unserer Erkenntnis liegen. Da wir aber nur mittelbar mit Hilfe der problematischen allgemeinen Vorstellungen dieses Bewußtsein aus-

bilden können, so bleibt auch in den Urteilen noch ein Unterschied der Form. Dieser Unterschied der Form zeigt sich darin, ob wir nur Wahrnehmungen ins Urteil auffassen, oder ob wir uns der notwendigen Bestimmungen selbst in abstracto bewußt werden. Das erstere gibt die assertorischen Urteile, durch welche wir zur Kenntnis des Daseins der Tatsachen gelangen, das andere gibt die apodiktischen Urteile, welche uns zur Einsicht in notwendige Gesetze führen.

Wir erhalten also aus dem Vorhergehenden folgende Tafel der Kategorien:

1. Quantität:
Einheit,
Vielheit,
Allheit.

2. Qualität:
Realität,
Negation,
Beschränktheit.

3. Relation:
Wesen und Eigenschaft,
Ursache und Wirkung,
Gemeinschaft der Teile im Ganzen oder Wechselwirkung.

4. Modalität:
Möglichkeit u. Unmöglichkeit,
Dasein und Nichtdasein,
Notwendigkeit u. Zufälligkeit.

§ 33.

Die Kategorien und die spekulative Grundform.

Die Kategorien laufen den Urteilsformen parallel, denn sie werden durch die logischen Formen der Urteile gedacht. Diese letzteren sind also die Instrumente, durch die der Verstand zum Bewußtsein der metaphysischen Grundbegriffe gelangt. Eben darum müssen die Urteilsformen auch zum Leitfaden der Entdeckung der Kategorien dienen können. Leitfaden ist überhaupt ein Faden, der durch das Dunkel eines Labyrinths gebraucht wird, um sich nicht darin zu verirren. Er zeigt uns, von wo wir ausgehen müssen und wohin wir zu gehen haben. Eines solchen Leitfadens bedürfen wir, wenn wir durch das dunkle Gewirr der metaphysischen Erkenntnis mit Sicherheit bis auf ihre letzten Gründe hinabsteigen wollen. Diesen Leitfaden nannte Kant „den transzen-

dentalen Leitfaden", weil er zugleich den Grund der Möglichkeit des Bewußtseins um die metaphysischen Grundbegriffe oder die Kategorien angibt. Kant nennt nämlich dasjenige, „transzendental", was den Grund der Möglichkeit von einer Vorstellung a priori in sich enthält. Es gibt und kann nur so viel Kategorien geben, als es Urteilsformen gibt, weil uns anders als durch die Urteilsformen kein metaphysischer Grundbegriff zum Bewußtsein kommen kann. Da wir nun die Urteilsformen vollständig aufzählen können, so haben wir auch das vollständige System der metaphysischen Grundbegriffe, und wenn es sonst noch metaphysische Vorstellungen irgend einer Art gibt, so müssen diese aus den Kategorien entspringen oder in denselben auf irgend eine Weise wurzeln. Wir lernen hier zugleich eine dritte Art der Bildung der Begriffe kennen. Die Begriffe entspringen:

1. aus der Abstraktion vermittels des Schematismus der Einbildungskraft, dessen sich die Aufmerksamkeit bemächtigt hat,

2. aus der logischen Determination, d. i. der Verbindung von Merkmalen,

3. aus der bloßen Form der Urteile. Diese sind die metaphysischen Grundbegriffe, denn über den Gehalt der Anschauungen hinaus besitzen wir keine anderen Begriffe als diese aus den logischen Urteilsformen.

Da sich nun die Verhältnisse der Urteilsformen tabellarisch auseinanderlegen und darstellen lassen, so muß das gleiche auch mit den Kategorien möglich sein. In dieser tabellarischen oder tableauartigen Auf- und Nebeneinanderstellung liegt, wie wir bald sehen werden, der große Vorteil, den der transzendentale Leitfaden der Metaphysik gewährt.

Wie unterscheiden sich nun Urteilsform und Kategorie voneinander, und wie verhalten sie sich zueinander? Das Urteil ist ein allgemeines Bewußtsein einer Erkenntnis und die logische Form des Urteils ist die Form dieses Bewußtseins. Sie ist subjektiv die logische Form der Vorstellungen und ihres Verhältnisses im Urteil. Die Kategorie dagegen ist eine objektive Bestimmung des Gegenstandes. Die

Urteilsform ist eine Form der analytischen Einheit des Denkens, unter der man wieder unterscheidet die Form des Subjekts, des Prädikats, der Kopula und der Begründung. Die Kategorie dagegen ist eine Form der synthetischen Einheit des Erkennens, in der Mannigfaltiges verbunden ist.

Durch das bis jetzt Gefundene wird uns nun auch die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnisweise aus bloßen Begriffen, die anfangs so viele Schwierigkeiten hatte, schon begreiflicher. Die gedachte oder diskursive Erkenntnis überhaupt ist die Erkenntnis durch Begriffe. Die metaphysische Erkenntnis ist aber nicht bloß eine Erkenntnis durch Begriffe, sondern auch eine synthetische Erkenntnis aus bloßen Begriffen, also eine Erkenntnis, die nicht aus der Anschauung, sondern aus Begriffen der reinen Vernunft entspringt. In allen metaphysischen Urteilen ist nun zufolge ihrer Apriorität das Prädikat mit dem Subjekte notwendig verbunden. Diese Notwendigkeit der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat findet zwar auch bei den analytischen Urteilen statt. Aber bei den analytischen beruht diese notwendige Verbindung schon auf dem Subjektsbegriff, bei den metaphysischen dagegen auf einer notwendigen Verbindungsform, d. i. auf einer Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, welche erst durch das Urteil in uns beobachtet wird. Darin liegt das eigentliche Geheimnis der Kopula des Urteils. Daraus ergibt sich auch zugleich das wahre Verhältnis der Urteilsform zu der zugehörigen Kategorie. Die Kategorie ist nämlich das, was durch die logische Form des Urteils gedacht wird, d. i. der Gegenstand im dunklen Innern unserer unmittelbaren Erkenntnis, der durch das Urteil beobachtet wird. Die Form des Urteils aber ist das Instrument oder Werkzeug der Beobachtung desselben.

Es erhellt hieraus, daß der subjektiven Verbindung der Vorstellungen im Urteil, wenn auch für sich unwahrnehmbar im dunklen Inneren unserer Erkenntnis, eine Form der objektiven Verbindung der Gegenstände zugrunde liegt, welche jene bedingt. In der reinen Anschauung werden wirklich Subjekt und Prädikat schon verbunden angetroffen. Die Gleichheit des Quadrats der Hypotenuse mit den Quadraten der

beiden Katheten liegt schon in der Figur und sie kommt mir im Urteil (dem pythagoreischen Lehrsatz) nur zum Bewußtsein. Oder in dem Satze: „wenn ein ebenes Dreieck zwei gleiche Winkel, jeden zu 45 Grad hat, so ist der dritte Winkel desselben ein rechter", betrachtet das Urteil getrennt erst den einen Winkel, dann den anderen und verbindet sie nachher so, daß die beiden gleichen als Bedingungen angesehen werden, von denen der rechte als das Bedingte abhängig ist. Die unmittelbare reine Anschauung des gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks zeigt aber vor diesen Trennungen alle drei Winkel in ihrer notwendigen Verbindung, so daß jeder gegen die anderen Bedingung und Bedingtes zugleich ist. Ganz anders ist es dagegen mit den metaphysischen Urteilen, wo die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt nicht in einer Form der Anschauung gegeben ist, sondern durch die logische Form des Urteils gedacht wird. Aber in der Form des Urteils werden Subjekt und Prädikat erst verbunden durch die willkürliche Tätigkeit des Verstandes und nicht schon verbunden darin angetroffen. Es muß also hier noch eine Erkenntnisweise, wenn auch verdeckt und verborgen, dahinter stehen, in welcher diese Verbindung ursprünglich liegt. Die Kategorien sind nun die Begriffe dieser objektiven Verbindungsform der Gegenstände. Sie sind daher nicht aus der Luft gegriffen, sondern haben einen festen Grund und Boden der Erkenntnis, in dem sie wurzeln und der ihre objektive Gültigkeit verbürgt.

Wir haben also jetzt folgendes Resultat: allen synthetischen Urteilen a priori liegt eine Form der Verbindung, d. i. eine Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen zugrunde, und diese ist entweder anschaulich oder nicht anschaulich. Ist diese Form ein Gegenstand der Anschauung, so ist die Verbindung eine figürliche Synthesis in reiner Anschauung. Ist diese Form aber kein Gegenstand der Anschauung, so ist die Verbindung eine nur denkbare oder intellektuelle Synthesis, die nur durch einen reinen Vernunftbegriff gedacht werden kann, und dieser Begriff muß uns durch eine der logischen Urteilsformen zum Bewußtsein kommen.

Die Notwendigkeit dieser Begriffe, d. i. die Möglichkeit solcher reinen Vernunftbegriffe oder den Ursprung von Be-

griffen aus reiner Vernunft sich begreiflich zu machen, kann auch keine Schwierigkeiten für uns haben, wenn wir uns dessen erinnern, was über die spekulative Grundform der metaphysischen Erkenntnis gesagt worden ist. So wie nämlich der Raum hinter den geometrischen Grundbegriffen und Axiomen als die Quelle derselben steht, so muß auch hinter jenen notwendigen Begriffen der reinen Vernunft oder den Kategorien als Grund derselben eine ursprüngliche unmittelbare Grundvorstellung der reinen Vernunft stehen, nur daß dieselbe keine Anschauung, sondern dunkel ist, also nur ein anderes Verhältnis zum Bewußtsein hat. So wie wir nun durch die geometrischen Grundbegriffe (z. B. Dimension, Ort, Richtung, Lage, Gegend) die einfachsten Grundverhältnisse des Raumes denken, so denken wir durch die Kategorien die einfachsten Grundverhältnisse der spekulativen Grundform unserer Erkenntnis, nur mit dem Unterschiede, daß wir die geometrischen Grundbegriffe unmittelbar aus der Anschauung (nämlich des Raumes) schöpfen können, die metaphysischen aber ohne unmittelbare Wahrnehmung der spekulativen Grundform selbst nur mittelbar durch die Urteilsformen denken können. Die spekulative Grundform oder die ursprüngliche Grundvorstellung aller metaphysischen Erkenntnis ist gleichsam ein dunkler Raum und die logischen Formen der Urteile sind eben so viele Öffnungen, welche uns verschiedene Eingänge in denselben gewähren, und es uns möglich machen, denselben von allen seinen Seiten und nach allen seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen kennen zu lernen.

Wir müssen daher hier dreierlei voneinander unterscheiden: die logische Urteilsform als das Werkzeug (Instrument) der Beobachtung, die Kategorie als den beobachteten Gegenstand und die spekulative Grundform als den Grund und Träger seiner notwendigen Existenz. Die Verhältnisse dieser drei zueinander lassen sich durch folgende Analogie veranschaulichen:

Die Urteilsform ist vergleichbar dem Fernrohr.
Die Kategorie ist vergleichbar dem teleskopischen Stern oder Nebelfleck.

Die spekulative Grundform ist vergleichbar mit dem Himmelsgewölbe (Firmament) oder dem Raume*.

Der grammatische Ausdruck endlich oder die sprachliche Bezeichnung der Urteilsform gleicht dem Bilde oder der Zeichnung von dem beobachteten Objekt.

Die Kategorien sind der Grund der Urteilsformen, aber nicht umgekehrt. Denn die ersteren sind in dem innersten Wesen der Erkenntnis selbst gegründet. Die letzteren hängen aber insofern von ihnen ab, als sie nur die durch die Natur des Verstandes bestimmten Formen des Bewußtseins um dieselben sind. Wir leiten die Kategorien nicht etwa aus den Urteilsformen ab, sondern wir suchen nur kritisch-regressiv die ersteren durch die letzteren auf.

Die unmittelbare ursprüngliche Grundvorstellung selbst, aus welcher die metaphysische Erkenntnis entspringt, hat sich der Beobachtung Kants gänzlich entzogen, da er alle Erkenntnisse in uns nur so beobachtete, wie sie vor der Reflexion erscheinen, weshalb er dasjenige in unserer Erkenntnis, was verdeckt hinter dem Bewußtsein steht, nicht gewahr wurde. In der Tat ist diese spekulative Grundform unserer Erkenntnis der wahre tranzendentale Grund der Metaphysik. Kants größtes und bleibendes Verdienst um die Metaphysik liegt in der Entdeckung des transzendentalen Leitfadens, wodurch das Schicksal unserer Wissenschaft für alle Zukunft entschieden ist. Indessen auch hier blieb seinen Nachfolgern noch zweierlei zu ergänzen und zu verbessern übrig. Kant sah nämlich wohl einen Zusammenhang zwischen der logischen Form des Urteils und der Kategorie, aber die Art und Weise dieses Zusammenhangs blieb ihm noch unbekannt.

* Bei dieser Vergleichung darf man jedoch den Unterschied nicht übersehen, daß der Stern nur eine zufällige Existenz hat und nicht wesentlich zum Raum selbst gehört, während die Kategorie notwendig zum Wesen der spekulativen Grundform gehört.

Er entdeckte den Parallelismus zwischen den Urteilsformen und Kategorien, aber er wußte noch nicht den Grund desselben anzugeben. Dieser Grund liegt nämlich, wie wir gesehen haben, in dem Verhältnisse des Bewußtseins zur unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, worüber Kant noch offenbar falsche und mangelhafte Vorstellungen hatte. Dann aber besaß er noch keine logische Ableitung der Tafel der Urteilsformen unabhängig von den Kategorien. Er ist offenbar nur induktorisch zu dem System der Urteilsformen sowie der Kategorien gelangt, indem er von dem Parallelismus beider ausgehend die einen so lange mit den anderen verglich, bis sich in vollständiger Abrundung beide Systeme gegenseitig entsprachen und deckten[44]. Er scheint hierbei von zwei Seiten her zu den Kategorien gekommen zu sein. Zuerst bemerkte er den Zusammenhang zwischen den modalischen Urteilsformen und den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen im Verfolg seiner Spekulation über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, bei welcher Gelegenheit er auf eine subtile Erörterung der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen und auf die Unterscheidung des Daseins von der Beschaffenheit (Realität) geführt wurde. Später fand er durch die Verallgemeinerung des Humeschen Problems die Gruppe von Kategorien, welche im Momente der Relation beisammenstehen. Die der Quantität und der Qualität nebst den zugehörigen Urteilsformen boten sich dann gewissermaßen von selbst aus der Wolffschen Logik dar. Da aber die Kritik der reinen Vernunft die Tafel der logischen Urteilsformen, auf die sich das System der Kategorien stützt, nicht aus ihren Gründen abzuleiten vermochte, so erschien vielen die Sache als willkürlich und nicht als notwendig. Die hier bezeichneten Mängel der Kantischen Spekulation sind von F r i e s durch seine Fortbildung der Kritik der Vernunft vollständig beseitigt worden.

§ 34.

Prinzip der 4 Momente.

Der menschliche Geist besitzt drei verschiedene Erkenntnisweisen: die empirische, die mathematische und die philosophische, die schon Platon als πίστις, διάνοια und νόησις unterschieden hat. Die erstere ist zufällig, die anderen beiden sind notwendig. Die mathematische ist intuitiv, die philosophische diskursiv. Die philosophische unterscheidet sich wiederum in metaphysische und logische, wovon die erstere synthetisch, die letztere analytisch ist. Das Ganze der menschlichen Erkenntnis besteht also aus verschiedenartigen Bestandteilen. Die Wirklichkeit der Tatsachen lernen wir empirisch kennen. Die allgemeinen und notwendigen Bestimmungen, unter denen das Wirkliche steht, liegen in den apodiktischen Erkenntnissen, welche uns einerseits intuitiv in den mathematischen, andererseits bloß diskursiv in den philosophischen Erkenntnissen zum Bewußtsein kommen. Diese apodiktischen Erkenntnisse können wir in abstracto aus dem Ganzen der menschlichen Erkenntnis herausheben und isoliert für sich ausbilden. Aber dadurch erhalten wir nur Systeme abstrakter Wahrheiten, welche erst dadurch Bedeutung gewinnen, daß wir sie wieder auf das Wirkliche beziehen. Diese Beziehung macht sich durch Induktion in den theoretischen Wissenschaften. Die Einheit der menschlichen Erkenntnis besteht daher in der Verbindung aller drei Erkenntnisweisen zu einem Ganzen, und wo es ein ausgebildetes wissenschaftliches Ganzes der Erkenntnis gibt, werden auch jene drei Bestandteile darin vorkommen. Dies zeigt sich z. B. in der Astronomie, welche auf die metaphysischen Grundsätze der Beharrlichkeit der Masse und Kraft, der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung die Mechanik des Himmels gründet und aus dieser den Sternenlauf erklärt, dessen Erkenntnis empirisch ist. Die ganze menschliche Erkenntnis ruht also auf einem mathematisch-philosophischen Grundgestelle, das sich für sich herausnehmen und aufbauen läßt. Diese Bemerkungen enthalten

zugleich die Schlichtung des Streits zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus. Der Empirismus sucht mit Aristoteles und Locke die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis nur in der Erkenntnis des einzelnen Wirklichen, der Rationalismus dagegen bloß in dem Denken des Notwendigen und Unveränderlichen. Beide setzen die Gleichartigkeit aller unserer Erkenntnis voraus und bemerken nicht die Ungleichartigkeit zwischen den zufälligen und den notwendigen Wahrheiten, von denen die ersteren aus dem Sinne, die letzteren aus der reinen Vernunft entspringen. Die volle Wahrheit der menschlichen Erkenntnis besteht weder in dem einen noch in dem anderen für sich allein, sondern in der Verbindung beider, d. i. in der Unterordnung des einzelnen Wirklichen unter das Notwendige.

Vergleichen wir nun die verschiedenen Bestandteile der Erkenntnis mit den vier Momenten der Kategorientafel, so zeigt sich eine auffallende und merkwürdige Übereinstimmung.

Das Moment
der Qualität entspricht der empirischen,
der Quantität „ „ mathematischen,
der Relation „ „ metaphysischen,
der Modalität „ „ logischen
Erkenntnis.

Diese Vergleichung der vier Momente der Kategorientafel mit den Bestandteilen unserer Erkenntnis ist kein Spiel des Witzes, sondern in der Natur der Sache begründet. Das Ganze unserer Erkenntnis besteht nämlich in der Vereinigung der empirischen, mathematischen und logischen mit der metaphysischen Erkenntnis, und dieses Ganze bildet sich vor dem Bewußtsein in der gedachten Erkenntnis aus, und dies zwar aus zwei Gründen:

1. ist die Anschauung zur vollständigen Erkenntnis nicht ausreichend. Sie schwindet im Moment vorüber und zeigt uns immer nur Bruchstücke unserer Erkenntnis. Erst dann, wenn wir sie denkend im Urteil auffassen, wird sie stehenbleibend.

2. können wir uns des metaphysischen Teils unserer Erkenntnis nur denkend bewußt werden.

Wollen wir also das Ganze unserer Erkenntnis haben, so müssen wir erst die Sinnesanschauung und die mathematische Anschauung denkend auffassen und in der gedachten Erkenntnis mit den metaphysischen Prinzipien in Verbindung bringen. Dazu nun dienen die verschiedenen Momente der Kategorien.

1. Die Kategorien der Qualität oder der Beschaffenheit sind die Begriffe von der Bestimmung der Gegenstände nur durch die Form des Prädikats im Urteil. Die Begriffe im Prädikat erhalten wir zunächst erfahrungsmäßig aus der empirischen Anschauung. Durch die Sinnesanschauung lernen wir Farben, Töne, Düfte usw. kennen. Die Begriffe von diesen Qualitäten der Sinne treten dann in die Materie des Prädikats der Urteile ein und bestimmen hier die Beschaffenheiten der Dinge. Durch die Form des Prädikats bestimmen wir aber eine solche Beschaffenheit im bejahenden Urteil als eine Realität des Dinges (als Sache, die einem Dinge zukommt, d. i. als Sachheit), im verneinenden als Negation oder Verneinung eines Merkmals und im unendlichen als eine bloße Beschränkung der Realität eines Gegenstandes.

Realitäten kann sich der Verstand nicht ausdenken, sondern sie werden nur durch die Anschauung gegeben. Alle Begriffe von Realitäten sind daher durch Abstraktion aus der Anschauung entlehnt, und zwar einesteils aus der Anschauung unseres Inneren, anderenteils aus der äußeren Anschauung der Körperwelt. Vermöge der Kategorie der Realität kann aber der Verstand die sinnesanschaulich erworbenen Vorstellungen von Beschaffenheiten auch als Beschaffenheiten solcher Gegenstände denken, die wir nicht unmittelbar anschauen oder angeschaut haben. Hier zeigt sich schon die Erweiterung unserer Erkenntnis über die Anschauung hinaus durch die Urteilsform.

Vergleichen wir verschiedene Realitäten untereinander, so werden wir auf den Gebrauch der Verneinung geführt, durch welche wir das Anderssein oder das Nichtso-

sein wie das Gegebene denken. *Negation* ist also die Form der Reflexion, um das Mannigfaltige der Realitäten d. i. das verschiedenartige Mannigfaltige zu *denken*. Mit der Negation greifen wir also im Denken über den gegebenen Gehalt der Realitäten hinaus.

Durch bloßes Denken können wir dann noch nach dem Satze der Bestimmbarkeit der Realität A den Begriff des *Non*-A als ihr *Gegenteil* entgegensetzen. Dadurch bildet sich der Begriff von einem *All* der *Realitäten* oder einem All des Bestimmbaren. Dieses All der Realitäten ist etwas, wovon wir keine *Anschauung* besitzen, dessen *Begriff* wir nur denken. Vergleichen wir nun irgend einen Gegenstand mit diesem All der Realitäten, so werden wir im unendlichen Urteil auf die Anwendung der Kategorie der *Beschränktheit* geführt. Das unendliche Urteil bejaht nämlich der logischen Form nach, aber der Begriff des Prädikats ist verneinend. Wir denken also in einem solchen Urteil eine Realität nicht unmittelbar für sich, sondern durch Einschränkung in dem All der *Realitäten*, d. i. wir setzen sie unter der Form der Beschränktheit als Teil in ein All der Realitäten.

2. Die Kategorien der *Quantität* oder der *Größe* sind die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die Form des Subjekts im Urteil. Es sind dies die Begriffe, durch welche wir *Größenverhältnisse*, d. i. die Verhältnisse der reinen Anschauung, denken. Größen selbst sind Gegenstände der reinen Anschauung. Alle mathematischen Begriffe, wie z. B. die Begriffe von Gestalten, Zahlen usw., erhalten wir durch die Konstruktion in reiner Anschauung. Diese Begriffe treten dann als *Materie* des Subjekts im Urteil auf. So wie wir aber *Verhältnisse* dieser Größe denken wollen, so legen sich ihnen durch die *Form* des Subjekts die Begriffe von *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* zugrunde.

Der Maßstab selbst, womit ich Größen ausmesse, sowie seine eigene Größe ist ein Gegenstand der Anschauung. Will ich diesen aber als *Einheit* denken, so muß ich ihn als Subjekt eines singulären Urteils denken. Das Messen aber

besteht darin, daß wir die Vielheit des Gleichartigen vermittels des Maßes auf Begriffe bringen. Einheit ist also der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern dieser im Subjekt des *einzelnen* Urteils gedacht wird, Vielheit der Begriff, wiefern der Gegenstand im Subjekt des *besonderen* und Allheit der Begriff, wiefern der Gegenstand im Subjekt des *allgemeinen* Urteils gedacht wird. Durch die Form des singulären Urteils kann der Verstand auch solche *Gegenstände* denken, die wir nicht selbst gesehen haben.

3. Der Unterschied der *modalischen* Kategorien stammt aus der logischen und subjektiven Beschränktheit unseres Bewußtseins, der zufolge wir die notwendigen Bestimmungen im Dasein der Dinge nicht unmittelbar wie die *Tatsachen*, sondern nur vermittels abstrakter und problematischer Vorstellungen erkennen können. *Notwendig* ist nämlich die Gültigkeit allgemeiner Gesetze und die Existenz des einzelnen Wirklichen nur insofern, inwiefern sie von diesen Gesetzen abhängig ist. *Zufällig* ist hingegen dasjenige, was von dieser Notwendigkeit der Gesetze unabhängig bleibt. Zufällig ist für uns alles Wirkliche, so lange wir seine Abhängigkeit von notwendigen Gesetzen nicht einsehen. Vermittels der Kategorie der Wirklichkeit, d. i. durch die Form des assertorischen Urteils, können wir auch das Dasein von solchen Gegenständen denken, die wir nicht angeschaut haben.

Die Kategorien der Modalität drücken keine objektiven Bestimmungen der Dinge, sondern die subjektiven Verhältnisse der Modalität unserer Erkenntnis gemäß den Formen des Bewußtseins aus. Es sind die Begriffe von der logischen Vermittlung der eigentlich metaphysischen Grundvorstellungen. Dies zeigt sich in folgendem Schema:

			Verhältnis des Bewusstseins
Möglichkeit,	Begriff,	Reflexion für sich,	
Wirklichkeit,	Anschauung,	Bewusstsein um das einzelne Wirkliche,	zum Sinn,
Notwendigkeit,	Gesetz,	Bewusstsein um das Notwendige,	zur reinen Vernunft.

4. Die Kategorien der Relation, d. i. die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die Kopula oder die Form der Verbindungsweise von Subjekt und Prädikat im Urteil sind: Wesen, Ursache und Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder Substantialitas, Causalitas und Commercium. Dies sind die eigentlich gehaltvollen metaphysischen Urbegriffe. Beschaffenheiten sind durch die Sinnesanschauung, Größen und Größenverhältnisse durch die reine Anschauung gegeben, aber die Verhältnisse der Existenz des Wesens zu seinen Eigenschaften, der Ursache zu ihren Wirkungen, des Ganzen zu seinen Teilen sind weder durch die sinnliche noch durch die mathematische Anschauung gegeben, sondern kommen als ein neuer Gehalt der Erkenntnis zu beiden hinzu. Die Kategorien der Qualität, Quantität und Modalität sind nur Auffassungsformen für den Gehalt der Sinnesanschauung, der mathematischen Anschauung und der Verhältnisse des Bewußtseins zur unmittelbaren Erkenntnis; sie dienen nur dazu, um die empirischen, mathematischen und logischen Begriffe mit jenen zu verbinden, ohne selbst einen eigenen Gehalt metaphysischer Vorstellungen zu enthalten. Hier kommen wir aber dem Gehalt nach auf ganz neue Begriffe, die sich mit gar nichts in der Anschauung belegen lassen, die nur denkend durch die Verhältnisse von Subjekt und Prädikat im kategorischen, hypothetischen und divisiven Urteil aufgefaßt werden können.

Durch das kategorische Urteil erkennen wir das Verhältnis von Subsistenz und Inhärenz oder die Verknüpfung von Wesen und Eigenschaft;

durch das hypothetische das Verhältnis von Kausalität und Dependenz oder die Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung;

durch das divisive Urteil die Verknüpfung der Teile zur Gemeinschaft des Ganzen.

Derjenige Gegenstand, der in allen kategorischen Urteilen nur als Subjekt gedacht werden kann, ist Wesen oder Substanz, d. i. das Substrat des Seins, dem seine Zustände als Akzidenzen, als andauernde oder wechselnde Eigenschaften zukommen.

Der Gegenstand, welcher im hypothetischen Urteil als Grund gedacht wird, ist Ursache und die ihrer Existenz nach davon abhängige Folge ist die Wirkung.

Das, was im Subjekt des divisiven Urteils gedacht wird, ist das Ganze und das, was im Prädikat desselben gedacht wird, sind die Teile des Ganzen.

Nun besteht aber für die menschliche Erkenntnis jedes Ganze aus der Vereinigung von Teilen in einer Form des Ganzen. Diese Form des Ganzen wird nun entweder intuitiv oder diskursiv erkannt. Im ersteren Fall ist sie eine Form der Zusammensetzung von Gegenständen (wie der Raum, die Zeit, die Zahl), im letzteren Falle eine Form der Verknüpfung der Existenz der Dinge, d. i. ein Gesetz, wie z. B. das Gravitationsgesetz. In beiden Fällen wird die Form des Ganzen unabhängig von dem Bestehen der Teile vorgestellt, das Verhältnis der Teile zueinander ist dagegen immer von der Form abhängig. Für die Zusammensetzung muß der Raum früher gegeben sein als die Dinge, die in ihm geordnet werden sollen, die Zeit früher als die Begebenheiten, die sich in ihr zusammenreihen, die Zahlform früher als die durch das Maß nach ihr gemessene Größe. Ebenso ist das Gesetz der Wechselwirkung, nach welchem die Gegenstände im Ganzen verknüpft sind, dasjenige, wovon die Verknüpfung der Existenz der einzelnen Dinge abhängig bleibt.

So steht jede uns mögliche Vorstellung eines Ganzen erstlich unter Bedingungen der Zusammensetzung und zweitens enthält sie in der Verknüpfung der Teile eine Abhängigkeit der Teile voneinander und von der Form des Ganzen.

Wiefern ein Ganzes nur durch die Zusammensetzung seiner Teile (in Raum, Zeit, Zahl) verbunden ist, besteht dies Ganze als bloßes Aggregat seiner Teile nur durch die Teile, z. B. ein Haufen Sand, wo jeder Teil seiner Existenz nach von den anderen und von der Form des Ganzen unabhängig ist. Hingegen, wiefern das Zusammengesetzte auch ein Ganzes durch Verknüpfung ist, so ist der Teil im Ganzen nur durch das Ganze, die Existenz des Teiles hängt

von der Existenz des Ganzen ab, z. B. die Existenz der Blüte hängt von der Existenz der ganzen Pflanze ab. Das Ganze ist aber wiederum b e d i n g t durch die Zusammensetzung der Teile und in der Verknüpfung sind Ganzes und Teile gegenseitig voneinander a b h ä n g i g. Z. B. Wenn die Ordnung im Planetensystem plötzlich geändert oder die Sonne daraus genommen würde, so würde das einen totalen Umsturz des ganzen Systems zur Folge haben[46a].

Die Kategorien des Verhältnisses sind also die eigentlich metaphysischen. Demgemäß ist auch alles das, was wir n u r d e n k e n d für die Momente der Größe, der Beschaffenheit und Modalität bestimmen können, nur Modifikation von Verhältnisbegriffen. Größen und Beschaffenheiten selbst werden angeschaut und nicht denkend erkannt. Die Kategorien der Größe lassen uns nur G r ö ß e n v e r h ä l t n i s s e, die Kategorien der Beschaffenheit nur V e r h ä l t n i s s e d e r Ü b e r e i n s t i m m u n g o d e r d e s W i d e r s t r e i t s d e r B e s c h a f f e n h e i t e n u n t e r e i n a n d e r d e n k e n d e r k e n n e n. Die Kategorien der Modalität endlich setzen ebenfalls die Erkenntnis der Tatsachen und Gesetze als gegeben voraus und lassen uns für sich nur das V e r h ä l t n i s d e r G e g e n s t ä n d e z u d e n G e s e t z e n, unter denen sie stehen und nach denen sich ihre Zustände bestimmen, denkend erkennen.

§ 35.

Die mathematischen und die dynamischen Kategorien.

Die Tafel der Kategorien zerfällt in zwei Abteilungen, wovon die eine auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die andere auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung aufeinander oder in bezug auf unsere Erkenntnis) geht.

Dies zeigt folgendes Schema:

Q u a n t i t ä t, Q u a l i t ä t,	} Momente der Anschauung oder m a t h e m a t i s c h e,
R e l a t i o n, M o d a l i t ä t,	} Momente des Denkens oder d y n a m i s c h e.

In der ersten Gruppe besteht jede Kategorie nur aus einem Begriffe, in der anderen aus einem Doppelbegriff, d. i. einem Begriffe, der ein Korrelat hat. Die Begriffe der Relation und der Modalität sind Verhältnisbegriffe, die der Quantität und Qualität nicht. Die letzteren kommen uns durch die Form des Subjekts oder des Prädikats für sich allein zum Bewußtsein, die ersteren durch die Form des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat (Relation) und durch die Form des Verhältnisses des Urteils überhaupt zu dem Grunde seiner Gültigkeit (Modalität).

§ 36.

Prinzip der Dreigliedrigkeit jedes der 4 Momente.

In jedem Moment wird ein Ganzes durch die Verbindung von Teilen in einer Form des Ganzen gedacht. Es gibt daher:

1. eine Kategorie, durch die jeder einzelne Teil für sich denkend aufgefaßt wird, d. i. einen Begriff der Auffassung des einzelnen Teils oder des einzelnen Gegenstandes in die Form, wodurch wir vom empirischen Bewußtsein durch den inneren Sinn zum denkenden Bewußtsein durch Reflexion überhaupt geführt werden;

2. eine Kategorie, durch die mehrere Teile denkend zusammengefaßt werden, d. i. einen Begriff der Verknüpfung eines Teiles oder eines Gegenstandes mit einem anderen, und

3. eine Kategorie der Vorstellung des Ganzen, d. i. einen Begriff der Zusammenfassung aller Teile zum Ganzen.

Größe (Quantität) ist die Form eines Ganzen (das Quantum), in welchem viele gleichartige Teile zusammengesetzt sind. Hier ist Einheit der Begriff, durch welchen wir das Maß denkend auffassen, Vielheit der Begriff, durch den wir die gemessenen Teile denkend zusammenfassen und Allheit der Begriff, in welchem ein solches Ganzes selbst gedacht wird.

Beschaffenheit (Qualität) ist die Bestimmung eines Gegenstandes aus der Sinnesanschauung. Hier ist Realität der Begriff, in welchem wir eine solche Beschaffenheit

denkend auffassen; Verneintheit die Kategorie der Zusammenfassung, denn durch Verneinung denken wir einen Gegenstand nicht durch seine eigenen Realitäten, sondern vergleichungsweise durch die Realitäten anderer Gegenstände bestimmt. Die Kategorie der Beschränktheit endlich ist die Kategorie des Ganzen, indem sie das Ganze aller Realitäten aus dem A und Non-A, aus der beschränkten Realität und ihrem Gegenteil zusammengesetzt vorstellt. Durch den Begriff der Vielheit fassen wir das gleichartige Mannigfaltige, d. i. das Mannigfaltige der reinen Anschauung, durch die Kategorie der Negation das verschiedenartige Mannigfaltige, d. i. das Mannigfaltige der Sinnesanschauung, denkend zusammen.

Verhältnis (Relation) ist die Form eines Ganzen, in welchem die Verknüpfung der Existenz der Dinge gegeben ist.

Die Existenz eines Gegenstandes selbst im Verhältnis zu dem anschaulichen Wechsel seiner Zustände wird denkend aufgefaßt durch das Verhältnis von Wesen und Eigenschaft im kategorischen Urteil.

Ursache und Wirkung sind die Begriffe der Zusammenfassung und notwendigen Verknüpfung der Existenz verschiedener Dinge.

Gemeinschaft oder Wechselwirkung ist der Begriff von dem Ganzen, in welchem die Existenz jedes Teils mit jedem anderen durch die Form des Ganzen zur Einheit verknüpft ist.

Der Modalität nach sind Gesetze die allgemeine Form, unter welche das Wirkliche der Tatsachen, das heißt die einzelne Begebenheit, als Teil tritt, so daß durch das Gesetz diese Teile im Ganzen der Erkenntnis ihre notwendige Bestimmung erhalten. Dasein ist hier die Kategorie der Auffassung einzelner Tatsachen; Möglichkeit die der unbestimmt gedachten Zusammenfassung von Tatsache und Gesetz; Notwendigkeit endlich die Kategorie des Ganzen, durch welche die Tatsachen unter dem Gesetz zum Ganzen verknüpft werden.

Die Form des Ganzen (ob Größe, Beschaffenheit, Verhältnis oder Modalität) liegt also immer im Moment, das Ganze selbst aber in der dritten Kategorie jedes Moments.

In jedem Moment ist die dritte Kategorie durch eine Verbindung der beiden ersten gebildet.

Allheit (Totalität) ist Vielheit als Einheit betrachtet.

Beschränktheit ist Realität mit Negation verbunden.

Wechselwirkung die wechselseitige Kausalität der Substanzen.

Notwendigkeit endlich die Bestimmung des Wirklichen durch das Gesetz, oder, wie Kant sagt: die Existenz, die durch die Möglichkeit (den Begriff) selbst gegeben ist.

Demungeachtet ist die dritte Kategorie kein abgeleiteter, sondern ein Stammbegriff. So ist z. B. der Begriff der Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder durch die Verbindung des Begriffs einer Ursache mit dem einer Substanz ist noch nicht die Wechselwirkung, d. i. die gegenseitige Einwirkung mehrerer Wesen aufeinander gegeben. Die dritte Kategorie entsteht also nicht aus der Verbindung der ersten und zweiten allein, sondern es kommt in ihr noch etwas Neues hinzu, und zwar aus der Form eine durchgängige Bestimmung des Gehalts gegen die Form selbst, wodurch sich der Gehalt erst zum Ganzen abrundet.

§ 37.

Aufklärung der dunklen spekulativen Grundform.

Ich komme jetzt gewissermaßen an den tiefsten Punkt unserer Untersuchung: an die Aufklärung des Grundes der metaphysischen Grundbegriffe. Wir haben gesehen, daß jedem Ganzen in unserer Erkenntnis immer eine für sich leere Form der Verbindung zugrunde liegt und das Charakteristische dabei ist die Apriorität dieser Form. Nun gibt es zwei Arten der Verbindung von Teilen in einer Form des Ganzen: die Zusammensetzung der Gegenstände und die Verknüpfung ihrer Existenz. Für die Zusammensetzung der Dinge haben wir jene leere Form in Zeit und Raum schon kennen gelernt. Für die Verknüpfung aber

ist es die spekulative Grundform. Die Natur derselben läßt sich jetzt aus der Natur der Kategorien aufklären.

Die Verbindung der Dinge in Raum und Zeit macht sich nach Gestalt und Dauer. Dies gibt unmittelbar klare, d. i. anschauliche Verbindungsformen. Die Verbindung ihrer Existenz dagegen macht sich nach den Kategorien der Relation in nur denkbaren Verbindungsformen, die erst durch die logische Form der Kopula des Urteils in uns beobachtet werden. Die Momente der Größe und des Verhältnisses sind nun die Momente dieser Verbindungsformen, dagegen die Momente der Beschaffenheit und der Modalität die Momente des zu verbindenden Gehalts bleiben, indem sie im Realen und Wirklichen (Daseienden) diesen Gehalt denkbar machen.

So wie nun hinter allen Gestalten und Figuren der Raum als der Träger und der Grund ihrer Möglichkeit steht, ebenso steht hinter den Kategorien der Relation als Fundament und Grund ihrer Möglichkeit die spekulative Grundform unserer Erkenntnis; und so wie der Raum die reinanschauliche Form der Nebeneinanderordnung der Dinge ist, welche alle Zusammensetzung möglich macht, so ist die spekulative Grundform eine zwar nicht anschauliche, aber ebenso unmittelbare und ursprüngliche Form der Verknüpfung der Existenz der Dinge, welche das In-, Durch- und Mit-einander der Dinge erst möglich macht. Der Raum selbst ist keine bestimmte Gestalt oder Figur, wohl aber die Bedingung der Möglichkeit aller Gestalten und Figuren. Ebenso ist die spekulative Grundform selbst keine bestimmte intellektuelle synthetische Einheit, wohl aber die Bedingung der Möglichkeit aller Formen derselben. Beides sind für sich leere Formen a priori in unserer Erkenntnis.

Das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntnis können wir nur von dem Standpunkte der Reflexion aus vollständig in Besitz nehmen. Die Reflexion faßt die Sinnesanschauung, die reine Anschauung und die für sich dunkle unmittelbare Erkenntnis unserer Vernunft denkend auf und vereinigt diese drei verschiedenen Erkenntnisweisen in der gedachten Erkenntnis zu einem Ganzen. Das Bewußtsein um die Sinnesanschauung sowie das um die mathematische Anschauung

ist von der Natur der Reflexion unabhängig, weil es unmittelbar, d. i. anschaulich, ist. Die Reflexion wiederholt hierbei nur mittelbar (d. i. durch Begriffe) das unmittelbare Bewußtsein der Anschauung. Anders steht es mit der metaphysischen, d. i. der für sich dunklen unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft. Von dieser haben wir gar kein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares Bewußtsein. Diese Mittelbarkeit des Bewußtseins drückt sich auch an dem Gehalt dieser Erkenntnisweise ab. Sowie die Formen der intellektuellen synthetischen Einheit vor dem Bewußtsein erscheinen, nehmen sie den Charakter der Reflexion, d. i. die Form allgemeiner und notwendiger Gesetze an, deren Eigentümlichkeit gemäß der analytischen Natur unseres Verstandes in Leerheit und Wesenlosigkeit besteht. Es gibt daher zwei Arten der Verknüpfung:

1. die physische Verknüpfung der Existenz der Dinge untereinander, welche in den Kategorien der Relation gedacht wird, und

2. die metaphysische Verknüpfung der Dinge mit Gesetzen, d. i. die Abhängigkeit der Dinge von Gesetzen, welche durch die Kategorien der Modalität in Verbindung mit den Kategorien der Relation gedacht wird.

Die Beziehung der verschiedenen Gruppen der Kategorientafel zur spekulativen Grundform ist demnach folgende:

In den Kategorien der Relation tritt die für sich dunkle spekulative Grundform der metaphysischen Erkenntnis selbst ins Bewußtsein, in den Kategorien der Quantität denken wir ihr Verhältnis zur reinen Anschauung, in den Kategorien der Qualität ihr Verhältnis zur Sinnesanschauung und in den Kategorien der Modalität ihr Verhältnis zum Bewußtsein.

Die wahrhaft metaphysischen Grundvorstellungen sind also: Wesen, Ursache und Gemeinschaft. In ihnen wurzeln, wie wir später sehen werden, auch die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit. Diese drei notwendigen Urbegriffe unserer reinen Vernunft entsprechen in der spekulativen Grundform gleichsam dem, was im Raum die drei Dimensionen: Länge,

Breite und Tiefe sind. Es sind die eigentümlichen Grundverhältnisse der spekulativen Grundform selbst:

1. der Auffassung des Gehalts in dieselbe;

2. der Zusammenfassung des Gehalts in derselben;

3. der Vereinigung des Gehalts zum Ganzen durch dieselbe.

Die Einordnung des einzelnen Gehalts in die Form der Einheit gibt die Verbindungsform: Ineinander.

Die Abhängigkeit des einen Gehalts vom anderen oder das Bestimmtsein des Einen durch das Andere in der ursprünglichen Verbindung gibt die Verbindungsform: Durcheinander.

Endlich die vollständige Bestimmung des Gehalts durch die ursprüngliche Form der notwendigen Einheit selbst, gibt die Verbindungsform: Miteinander, indem das Ganze der Erkenntnis hier die notwendige Nebenordnung alles Gehalts in der ursprünglichen Form enthält.

Mit Rücksicht auf den Gehalt der Erkenntnis, d. i. das in der Form zu Verbindende, stellen sich diese drei Verbindungsformen so dar:

1. gegebener Gegenstand. An diesem unterscheidet sich die notwendige Einheit seiner Existenz, d. i. sein Wesen und die Mannigfaltigkeit seiner Existenzen, d. i. seine Eigenschaften. Das Wesen (der Träger der Eigenschaften) ist durch die Form, die Zustände und Eigenschaften durch den Gehalt der Erkenntnis gegeben. Des letzteren werden wir uns in der Anschauung, der ersteren nur denkend in dem Begriff der Wesenheit bewußt. So wie die Gestalt die Einzeichnung des durch die Sinnesanschauung gegebenen Materials in den Raum ist, so ist die Wesenheit die Einzeichnung des anschaulich gegebenen Gehalts der Erkenntnis in die spekulative Grundform, nur mit dem Unterschiede, daß diese Einzeichnung hier nicht anschaubar, sondern nur denkbar ist.

2. Mannigfaltigkeit gegebener Gegenstände und Verknüpfung ihrer Existenz in

notwendige Einheit als Ursache und Wirkung. Hier gehören die gegebenen mannigfaltigen Gegenstände dem Gehalt und ihre notwendige Verknüpfung durch Kausalität der Form an. Sowie die Wesenheit der Gestalt, so entspricht die Kausalität gewissermaßen der Lage im Raum.

3. Ganzes, an welchem sich wiederum die Form des Ganzen, durch welche die notwendige Einheit des Ganzen besteht und die anschaulich gegebene Allheit seiner Teile unterscheiden läßt. Was im Raume das Verhältnis des körperlichen Raumgebildes zum Raume selbst, d. i. seine Konstruktion (Gestalt) und Lage in bezug auf die Gegenden des Raumes ist, das ist in der spekulativen Grundform die Gemeinschaft der Existenz der Dinge, d. i. der vollständige Abschluß des Ganzen. In der Kategorie der Gemeinschaft kommen daher die beiden anderen Kategorien des Wesens und der Ursache wieder mit vor, denn die Gemeinschaft der Dinge können wir uns nur als Wechselwirkung der Wesen oder Substanzen denken.

In den Kategorien des Wesens und der Ursache denken wir uns nur die durch die ursprüngliche Form bestimmte Abhängigkeit des Einen vom Anderen, und zwar entweder als Inhärenz oder als Dependenz. In der Gemeinschaft denken wir die in der Einheit des Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis bestimmte Abhängigkeit der Teile von der Form des Ganzen.

Wir können jetzt angeben, was jene spekulative Grundform ist, welche als ursprüngliche Form den Kategorien zugrunde liegt. Sie ist eine unmittelbare ursprüngliche Grundvorstellung der objektiven synthetischen notwendigen Einheit im Wesen der Dinge, welche im dunklen Innern unserer Erkenntnis verborgen liegt und nach ihren Grundverhältnissen, gleichsam nach ihren verschiedenen Dimensionen, in den drei Kategorien der Relation vor das Bewußtsein tritt und welche in ähnlicher Weise die notwendige Verknüpfung der Existenz der Dinge möglich macht, wie der Raum die zufällige Zusammensetzung der Gegenstände.

Die Kategorien der Modalität binden aber jene wahrhaft metaphysischen Grundvorstellungen für unsere Erkenntnis an

die wesenlose Form der notwendigen Gesetzlichkeit. Denn wir können jene Urbegriffe der reinen Vernunft nur in notwendigen Gesetzen der Wesenheit, der Bewirkung und Wechselwirkung anwenden. Unter dieses Ganze aus den verbundenen Kategorien der Relation und Modalität tritt dann der anschauliche Gehalt, den wir vermittels der Kategorien der Quantität und Qualität damit in Verbindung bringen. So baut sich unsere Erkenntnis vor dem Bewußtsein zur notwendigen Einheit eines Ganzen zusammen nach folgendem Schema:

Allem zugrunde liegen die Kategorien der Relation als die letzten Gründe des Zusammenhangs und die nur denkbaren Formen der Verbindung im Wesen der Dinge.

Die Kategorien der Modalität geben diesen Formen der synthetischen Einheit bei ihrem Eintritt ins Bewußtsein den Charakter der analytischen Einheit, das abstrakte Gepräge der Leerheit und Wesenlosigkeit: die Form allgemeiner Gesetze.

Unter diese Gesetze tritt dann der Gehalt der Erkenntnis. Für dessen Unterordnungen sind dann die Kategorien der Quantität die Begriffe der Verbindung für die Formen der Zusammensetzung (Gestalt und Dauer) mit den Formen der Verknüpfung (Wesen, Ursache und Gemeinschaft) und die Kategorien der Qualität die Verbindungsformen des Gehalts der Sinnesanschauung mit der Form der mathematischen Anschauung.

Wir erkennen hieraus, daß die Prinzipien der Metaphysik auf einer unerschütterlichen und unwandelbaren Basis ruhen, daß sie aus einer unmittelbaren obschon dunklen Grundvorstellung unseres Geistes entspringen und nicht, wie es Hegel wollte, durch die sogenannte dialektische Bewegung des Begriffs aus dem Nichts hervorgezaubert werden können[46b].

§ 38.

Der dialektische Nutzen des transzendentalen Leitfadens.

Der transzendentale Leitfaden ist das oben (§ 5) geforderte Hilfsmittel der Dialektik, welches die Kritik der Vernunft der Metaphysik gewährt, und das diese Wissenschaft bei dem

Ausspruch ihrer notwendigen Grundwahrheiten einerseits von den Zufälligkeiten der Sprache befreit, andererseits den Mangel der Anschauung ersetzt. Welchen metaphysischen Grundbegriff das Wort bezeichnen soll, können wir jetzt ungehindert durch alle zufälligen Nebenbedeutungen, welche etwa in diesem Worte liegen mögen, dadurch bestimmen, daß wir den O r t angeben, wo dieser Begriff in der reinen Vernunft selbst seinen Sitz hat und wo er ursprünglich in das Bewußtsein tritt. Der transzendentale Leitfaden gewährt uns den Vorteil einer t r a n s z e n d e n t a l e n T o p i k, d. h. wir sind dadurch imstande, den Ort in unserer Erkenntnis genau anzugeben, wo jeder einzelne metaphysische Grundbegriff liegt, und was vermöge dieses Ortes seines Ursprungs durch ihn gedacht wird. Er gestattet uns gleichsam mittelbar einen Blick in die spekulative Grundform unserer Erkenntnis selbst und läßt uns deren Grundverhältnisse unabhängig von der Bedeutung der Worte in der Sprache erkennen. Der transzendentale Leitfaden bietet daher auch die Möglichkeit dar, ein festes metaphysisches Gedankengerüste mit aller Schärfe aus einer Sprache in die andere zu übertragen.

Die Kategorien sind Grundbegriffe und Grundbegriffe lassen sich nicht definieren, weil man sie nicht aus Merkmalen zusammensetzen kann. Denn sage ich z. B.: S u b s t a n z ist d a s, was den Eigenschaften eines Dinges zugrunde liegt, so habe ich damit wohl das Wort, aber noch nicht den Begriff erklärt. Denn bei dem letzteren fragt es sich erst, w a s dieses: „das" sei, und darauf ist nur die Antwort: dieses d a s ist eben die Substanz. Dies d a s nennt also keinen Geschlechtsbegriff, kein Genus, sondern bezeichnet nur eine leere Stelle dafür, für welche sich kein anderer Begriff als der der S u b s t a n z selbst wieder angeben läßt. Nun lassen sich zwar ebensowenig die empirischen und mathematischen Grundbegriffe definieren, aber bei diesen kommt man vermöge ihrer Anschaulichkeit niemals in Gefahr, sie miteinander zu verwechseln. Niemand wird die Begriffe des Grünen und Roten miteinander verwechseln, der eine Anschauung von der grünen und roten Farbe gehabt hat. Ebenso kennt jedermann den Unterschied von Ort und Richtung, und zwar nicht zufolge einer Definition dieser Begriffe, sondern zufolge ihrer Kon-

struktion durch Punkt und gerade Linie. Desto größer ist die Gefahr der Verwirrung und Verwechslung metaphysischer Begriffe miteinander, so lange man dieselben bloß durch die Worte der Sprache zu fixieren versucht. Wie unterscheidet sich z. B. Realität (also Sachheit) von Substantialität, Wesenheit, Wirklichkeit und Notwendigkeit? und woran können wir die Verschiedenheit dieser Begriffe zeigen? Durch Angabe verschiedener Merkmale, d. i. durch Definition, ist es nicht möglich, ebensowenig durch Aufweisung verschiedener Gegenstände in der Anschauung. Hier kommt uns nun der transzendentale Leitfaden mit seiner transzendentalen Topik zu Hilfe, wodurch es uns möglich wird, diese Begriffe durch die Verschiedenheit der Örter ihres Ursprunges mit der größten Bestimmtheit und Sicherheit voneinander zu unterscheiden. Wir sehen bloß aus der Stelle, welche der eine und der andere von diesen Begriffen einnimmt: Realität ist die Kategorie der Form des bejahenden Urteils, die Wesenheit (Substantialität) haben wir an der Stelle des Subjekts im kategorischen Urteil zu suchen, Wirklichkeit und Notwendigkeit gehören aber in das Moment der Modalität. Auf der Verwechslung dieser Begriffe beruht unter anderen der Fehler im ontologischen Beweise für das Dasein Gottes sowie die scholastische Vorstellung eines notwendigen Wesens. Der ontologische Beweis schließt so: „Es gibt nichts Vollkommneres als das Vollkommenste. Das Vollkommenste muß aber alle Vollkommenheiten in sich vereinigen. Nun ist die Negation keine Vollkommenheit, sondern der Mangel einer solchen. Das vollkommenste Wesen ist daher das allerrealste Wesen oder der Inbegriff aller Realitäten. Nun ist aber Nichtsein eine Negation und keine Realität. Folglich muß dem allervollkommensten Wesen Dasein als Realität zukommen.“ Es wird also hier aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf das Dasein desselben geschlossen. Nun gehört aber das Dasein nicht zu dem All der Realitäten, denn alle Realitäten gehören unter die Kategorie der Qualität, das Dasein ist aber eine Kategorie der Modalität. Es findet also in diesem Schluß eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt, die man augenblicklich vermöge des transzendentalen Leitfadens, aber nicht so leicht in der Bedeutung der Worte gewahr wird.

Das andere ist die Vorstellung von dem notwendigen Wesen, welches sein Dasein gleichsam schon in seinem Begriffe bei sich trüge. Man unterschied nämlich zwischen substantia und essentia und betrachtete die letztere als das Wesen, dessen Nichtsein unmöglich wäre. Aber diese Vorstellung ist nur eine Fiktion, welche auf der Verschmelzung der Begriffe von Substanz und Notwendigkeit beruht. Essentia ist nämlich nur die modalische Kategorie der formalen Notwendigkeit ohne alle Substantialität. Die Kategorien der Modalität enthalten gar keine Subjektbestimmungen, sondern nur Bestimmungen der Arten des Daseins gegebener Subjekte.

Die Kategorien werden ursprünglich durch die Urteilsformen und nicht durch die Worte in der Sprache gedacht. Die Bezeichnung durch das Wort findet sich erst hinterdrein durch Abstraktion aus der logischen Form hinzu. Hierin zeigt sich ganz unverkennbar die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der philosophischen Grundvorstellungen von der Sprache. Wenn man nun aber, ohne sich durch den transzendentalen Leitfaden über die Stellung der metaphysischen Begriffe zu orientieren, dieselben ohne weiteres wie alle anderen Begriffe und allgemeinen Vorstellungen betrachtet und behandelt, so wird man ihre wahre Natur leicht verkennen und mancherlei Täuschungen anheimfallen. So haben in der Metaphysik besonders die Grundvorstellungen von Einzelwesen, Wesen und Dasein, welche nie wahre Prädikate im Urteil werden können, große Schwierigkeiten veranlaßt. Wir können wohl anscheinend prädizieren: „Sonne und Mond sind Einzelwesen", allein dies ist ein bloßes Zergliederungsurteil, indem wir hier Sonne und Mond im Subjekt schon als einzelne Gegenstände gedacht und ihnen durch das Prädikat kein neues Merkmal beigelegt haben. Ebenso können wir auch sagen: „Masse ist das Wesen (die Substanz) in der Körperwelt", aber hier legen wir nicht einem Gegenstande das Wesen als Prädikat bei, sondern gerade umgekehrt behaupten wir, daß wir uns diesen Gegenstand (die Masse) nur unter der Form des Subjekts eines kategorischen Urteils als Substrat aller körperlichen Zustände und Eigenschaften vorstellen können. Endlich wenn wir einen Gegenstand im

problematischen Urteil ganz bestimmt gedacht haben, so können wir für sich die Assertion hinzubringen, in der das Dasein dieses gedachten Gegenstandes erkannt wird. Wenn wir dies aber gleich, dem sprachlichen Ausdruck nach, ebenso bezeichnen wie die Prädikatsbestimmungen in kategorischen Urteilen, so legen wir doch dadurch nie einem erkannten Gegenstand ein neues Merkmal bei, sondern wir ändern nur die Modalität unserer Vorstellung, indem wir vom bloßen Denken zur Erkenntnis oder zur Behauptung übergehen. Wir müssen hier die Sätze, welche prädizieren, d. i. ihrem Gegenstande ein Merkmal beilegen, von den nur asserierenden unterscheiden, welche nur das Dasein eines anderweit schon gedachten Gegenstandes aussagen. So z. B. kann ich sagen: „denke dir ein Land, welches in der Wolkenregion höher als die Ansiedlung auf dem St. Bernhard liegt, große Weiden und Wälder hat und mit zahlreichen Städten und Dörfern bedeckt ist"; und dann fortfahren: „solche Länder sind da, sie finden sich auf den Plateaus von Mexiko und Peru."

Die Kategorien sind kein Fachwerk für Begriffseinteilungen, sondern sie sind eine Form der Erkenntnis selbst, eine besondere Erkenntnisweise. In der Sinnesanschauung haben wir nur wechselnde Zustände vor uns. Der Gegenstand, welcher jetzt vor der Sinnesanschauung steht, wird bald von einem anderen verdrängt, und wenn unsere ganze Erkenntnis nur Sinnesanschauung wäre, so würde sie in Wahrheit dem heraklitischen Fluß aller Dinge gleichen; wir würden den einmal geschauten Gegenstand gar nicht einmal als denselben wiedererkennen können, wir würden nie zur Erkenntnis der Wesenheit und des Zusammenhangs der Dinge, nie zu der Vorstellung des Weltganzen gelangen. Nun haben wir aber über die veränderliche sinnliche Erkenntnisweise hinaus noch eine andere beharrliche Erkenntnisweise in uns, vermöge welcher wir die notwendige Einheit im Wesen der Dinge erkennen, und zwar nach den Verhältnissen der Wesenheit, der Bewirkung und Wechselwirkung. Die Grundbegriffe dieser Erkenntnisweise, die uns nur im reinen Denken zum Bewußtsein kommt, sind die Kategorien[47].

§ 39.

Grammatische und logische Formen. — Geist der Sprachen.

Bisher haben wir zweierlei untersucht: 1. das Verhältnis der logischen Urteilsformen zu den Kategorien und 2. das Verhältnis der Kategorien zur spekulativen Grundform. Es bleibt uns jetzt noch eins zu betrachten übrig: das Verhältnis der logischen Urteilsformen zu den syntaktischen Formen der Grammatik oder das Verhältnis der Sprache zur gedachten Erkenntnis, d. i. zum Urteil überhaupt.

Am Urteil oder an der gedachten Erkenntnis muß man zweierlei unterscheiden: die Materie und die Form der gedachten Erkenntnis. Die erstere liegt in den Begriffen, die andere in den logischen Urteilsformen. Beides hat die Sprache zu bezeichnen. Das erstere geschieht durch die Bezeichnung der Begriffe, das andere durch die Gesetze der Redefügung (die syntaktischen Formen der Grammatik). Das erstere muß auf jeden Fall durch Wörter geschehen, denn das Material, der Stoff der Sprache sind die artikulierten Laute. Das letztere, der formale Zusammenhang der Wörter in der Rede, wird in unseren Sprachen durch Flexion, d. i. durch Lautumformung ausgedrückt. Diese Lautumformung geschieht so. Ein Teil des Wortes, gleichsam der Urstamm, die Wurzel desselben, bleibt unverändert stehen, während ein anderer Teil nach gewissen Regeln verändert wird. Dies setzt offenbar mehrsilbige Wörter voraus. Bestände eine Sprache aus lauter einsilbigen Wörtern, aus lauter Wurzeln, so ließe sich in ihr die formale Verbindung der Wörter zur Einheit oder zum Ganzen des Satzes gar nicht ausdrücken. Eine solche Sprache ohne Flexion und daher scheinbar ohne alle Grammatik ist die chinesische. Die chinesische Sprache deutet alle Form der Grammatik nur künstlich durch Stellung, den einmal nur in einer gewissen Form festgestellten Gebrauch der Wörter und den Zusammenhang des Sinnes an. Die Satzeinheit ist hier sprachlich gar nicht bezeichnet, das Ohr vernimmt sie nicht, sondern der Geist muß sie erst aufsuchen,

was eine fortwährende Arbeit und Anstrengung verlangt. Die Urteilsformen sind also hier in der Sprache gar nicht verkörpert, sondern schweben nur schwankend im Geiste. Ein chinesischer Aristoteles würde also die logischen Urteilsformen aus den grammatischen Satzformen nicht ableiten können.

Das entgegengesetzte Extrem der chinesischen Sprache ist die mexikanische. Während in jener die Satzeinheit gar nicht angedeutet ist, so ist sie in dieser so viel wie möglich durch ein einziges Wort ausgedrückt. Unsere flektierenden Sprachen haben einen *natürlichen*, das Chinesische hat einen *künstlichen* und das Mexikanische gar *keinen* Satzbau. In unseren Sprachen ist nämlich die grammatische Konstruktion durch die Naturform der Laute, durch die Form der Wörter angedeutet, also durch den Klang der Rede. Im Chinesischen dagegen ist die Konstruktion weder hörbar noch sichtbar, sondern nur durch künstliche Mittel angedeutet. Das Mexikanische endlich hat keinen Satzbau, keine Konstruktion, sondern der Satz ist hier nur ein zusammengesetztes Wort (wie das Griechische κρεοφαγέω) — eine zur Einheit ausgeprägte Form. Hier ist der Mittelpunkt und gleichsam die Basis des ganzen Satzes das Verbum (welches immer das Prädikat mit der Kopula zu einem Begriff verschmolzen enthält). Erfordert das Verbum ein Objekt, so nimmt das Verbum dasselbe in sich auf. Das Nomen wird aber bloß durch Flexion am Verbum angedeutet. Die Ausbildung des Nomens ist hier zurückgeblieben. Sein Bild war in der Phantasie des Volkes nicht als Teil des Satzes vorherrschend, sondern wurde bloß als erklärender Begriff nachgebracht[18].

So wie in der chinesischen Sprache nur das *Materielle* des Gedankens, d. i. nur die *Begriffe selbst*, ausgedrückt werden, das *Formelle* des Gedankens aber, d. i. die *Beziehung* der Begriffe aufeinander in der Einheit des Urteils gänzlich unbezeichnet bleibt, so könnte man sich auch eine Sprache denken, welche beides, Form und Materie des Urteils, durch besondere Wörter ausdrückte. Auch solche Sprachen gibt es; es sind die agglutinierenden: der finnische oder uralische Sprachstamm. Hier wird 1. der Begriff selbst durch ein besonderes Wort und 2. dessen Beziehung zur Form des

Ganzen wieder durch ein anderes Wort ausgedrückt. Dasjenige Wort aber, welches die Beziehung eines Begriffes zur Form des Ganzen ausdrückt, tritt nicht selbständig für sich auf, sondern lehnt sich an die Begriffsbezeichnung an und schmilzt mit dieser mehr oder minder innig zusammen. Daher der Name der anleimenden Sprachen.

Der letzte denkbare Fall ist der in unseren Sprachen verwirklichte. Die Vollendung der Sprachen erfordert nämlich, daß jedes Wort als ein bestimmter Redeteil gestempelt sei. Jedem materiellen Teile des Urteils müßte erstlich ein Wort entsprechen und diesem Worte müßte man es auch sogleich ansehen und abhören, in welcher Verbindung mit anderen Wörtern es steht. Dies setzt Flexion voraus.

In den Gesetzen der Flexion unterscheiden sich nun der semitische und der indogermanische Sprachstamm. Der indogermanische flektiert durch wirkliche Umbeugung des Wurzellautes. Der semitische flektiert durch Vokalwechsel im Schoße der Wörter. In den semitischen Sprachen ist nämlich die Bedeutung der Wörter den Konsonanten, die Beziehung der Wörter den Vokalen ausschließlich zugewiesen. Konsonant und Vokal enthalten also nicht zusammen wie in unseren Sprachen die Bedeutung des Wortes, sondern jedes ist gesondert. Jeder semitische Wortstamm verlangt durchaus drei Konsonanten und in diesen liegt die Bedeutung, d. i. die Bezeichnung des Begriffs. Der Begriff wird also hier von den Konsonanten, die Denkform von den Vokalen getragen. Der Wurzellaut, die ursprüngliche Lautform, wird hier nicht bloß abgeändert, metamorphosiert, sondern völlig umgeändert, so daß er oft gar nicht mehr durchklingt: das Wort oder vielmehr die drei Wurzelkonsonanten erhalten durch den Vokalwechsel einen immer anderen und anderen Klang. Es ist zwar hier im Gefühl des richtigen Unterschieds von Vokal und Konsonant den leicht beweglichen Vokalen das mehr Geistige, den Konsonanten dagegen das mehr Materielle zugeteilt. Aber der Unterschied zwischen dem Bedeutungs- und dem Beziehungsausdruck (zwischen der Vorstellung und der Form des Denkens) verwischt sich dadurch auch in der

Sprache. Das Ohr vernimmt zwar hier Bedeutung und Beziehung, Materie und Form zugleich, aber es kann beides nicht mehr voneinander unterscheiden, weil beide innig miteinander verschmolzen sind und kein stehenbleibender Wurzellaut durchklingt. Nur für das Auge bleibt der Unterschied in der Schrift noch stehen. Nun ist aber doch der Zweck der Sprache, zu trennen und zu verbinden, und daher ist es der Natur des Denkens angemessener, wenn das Ohr an dem Wort sofort beides unterscheidet: den ursprünglichen Wurzellaut und die Flexion, d. i. die Bedeutung und die Verbindung oder Beziehung des Wortes. Die semitischen Sprachen haben eben wegen dieses Mangels keinen so selbstständigen Träger der Form des Denkens und des Erkennens, d. i. des philosophischen Gedankens, wie die indogermanischen. Darin mag wohl ein Grund mit liegen, daß die Kultur der Philosophie vorzugsweise den Völkern des indogermanischen Sprachstamms gelungen ist.

In den flexionsfähigen Sprachen entspricht also

das Wort der Materie } des Urteils.
der Satzbau der Form }

Bei einem natürlichen Satzbau geht auch das Denken leicht und natürlich vonstatten, bei den anderen findet es Schwierigkeiten zu überwinden und wird durch die Sprache nicht unterstützt. Die chinesische Sprache z. B. besitzt keine bestimmt gesonderten grammatischen Formen, welche den logischen Urteilsformen entsprächen. Die metaphysischen Grundbegriffe bekommen dadurch etwas Schwebendes und Schwankendes und sind durch die Sprache nicht so leicht und bequem zu fixieren. Der Geist geht daher auch weniger in die feinere Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen des Denkens ein, weil ihm die Möglichkeit benommen ist, diese Beziehungen auch mit gehörig abgestuften Nuancen des Lautes zu umkleiden.

Die Sprache ist überhaupt ein künstliches Zeichensystem. Die Bezeichnung durch Worte stellt nicht den Gegenstand selbst dar, sondern bringt ihn nur nach den Gesetzen der Assoziation zur Erinnerung. Das Bezeichnete ist

der Begriff oder überhaupt eine Vorstellung, das Zeichen ist eine willkürlich gewählte oder zufällig entstandene Unterscheidungsmarke, die sich der Vorstellung beigesellt. Die Worte der Sprache beziehen sich daher nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern auf meine Vorstellungen von Gegenständen und erst vermittels dieser auf jene. Dies gilt selbst noch für Eigennamen, wie man aus dem bekannten Sophisma des Eubulides ersieht: Als Elektra ihren Bruder Orestes nicht erkannte, wußte sie, daß Orestes ihr Bruder sei, und wußte auch nicht, daß Orestes ihr Bruder sei. Das erstemal bezieht der Sophist den Namen Orest auf die Vorstellung, die Elektra von ihrem Bruder in der Erinnerung hat, das andere Mal auf den Gegenstand ihrer Anschauung. Die erstere Beziehung ist die ursprünglichere, denn mit jener Vorstellung ist in dem Geiste der Elektra der Name ihres Bruders zunächst assoziiert. Der vorzüglichste Zweck der Sprache ist die Äußerung unseres Inneren, d. i. die Mitteilung unserer Gedanken. Sie dient daher nicht sowohl der Anschauung, als vielmehr dem Denken und der gedachten Erkenntnis.

Den verschiedenen Bestandteilen der gedachten Erkenntnis oder des Urteils entsprechen nun in dem grammatischen Satz, durch den es in unseren Sprachen ausgedrückt wird, verschiedenartige Redeteile oder verschiedene Arten von Wörtern.

Dem Subjekt entspricht das Substantiv, der Bezeichnung des Subjekts das Zahlwort.

Im Pronomen personale: er, sie, es, sowie im Pronomen demonstrativum ist Subjekt und Bezeichnung grammatisch zusammengezogen.

Dem Prädikat entspricht das Adverbium oder das Adjektiv oder das aus diesem gebildete Substantiv, wie Gelehrsamkeit, Gesundheit.

Die Kopula oder das Bindewort ist entweder kategorisch oder hypothetisch oder divisiv. Die kategorische Kopula wird durch das Hilfsverbum, die hypothetische, welche zwei Sätze miteinander verknüpft, durch die Bedingungs-Kon-

junktion: „Wenn — so", die divisive, die mehrere Sätze miteinander verknüpft, durch konjunktive (wie „Und") oder disjunktive Bindewörter (wie: „Entweder — oder") ausgedrückt.

Das Prädikat und die Kopula grammatisch zusammengezogen gibt die Zeitwörter oder Verba. Die Bedeutung vieler Verba ist ein Prädikat, welches ein Verhältnis von Grund und Folge in sich schließt.

Die Konjunktion verknüpft zwei Sätze. Die Bedeutung der Konjunktion drückt die Beziehung aus, in welcher diese Sätze zueinander stehen. Es liegt also eine verwickeltere Synthesis in ihr, durch sie kann sich der Satz zur Periode erweitern*. Die Konjunktionen sind von zweierlei Art: solche, welche Sätze trennen und verbinden und solche, welche einen Satz von den anderen abhängig machen. Die Konjunktion regiert einen Satz, weil in ihr die Bedeutung der Art und Weise der Verbindung oder Abhängigkeit liegt.

Besonders beachtenswert ist die synthetische Natur der Kopula oder was in der Sprache dem zur Bezeichnung dient: das Verbum, in welchem das Prädikat mit der Kopula zusammenschmilzt. Das Verbum verknüpft nicht bloß das Prädikat mit dem Subjekt, sondern auch den Gedanken mit der Wirklichkeit. Die synthetische Natur der Kopula ist also doppelter Art: einmal die Relation von Subjekt und Prädikat, das andere Mal die Modalität des Urteils darstellend. Das letztere nennt Kant den Wert der Kopula. Dieser Wert der Kopula bezeichnet das Verhältnis des Urteils zur unmittelbaren Erkenntnis. Die Kopula verknüpft also nicht bloß die Begriffe im Urteil, sondern auch das Urteil selbst mit der Erkenntnis. Diese Doppelnatur der Kopula erkennt man schon

---

* Z. B. Aus: „ich sehe das: du bist fertig" ist später geworden: „ich sehe, daß du fertig bist", indem man mit richtigem grammatischen Gefühl die Abhängigkeit des Folgesatzes durch die Umstellung des Verbums symbolisch angedeutet hat.

an dem Verbum: Sein, welches die kategorische Kopula ausdrückt, und das nicht bloß Verbum auxiliare, sondern zugleich auch Verbum substantiale ist, in dem neben der Bedeutung des Hilfsverbums auch zugleich die Bedeutung der Existenz, des Daseins liegt. Daher die Assertion in den kategorischen Urteilen, die in den hypothetischen nicht anzutreffen ist.

Jede Sprache bietet eine Menge von Einzelheiten in der Bildung ihrer Grundwörter, ihrer Wortbildung, ihren Flexionsformen, in den Regeln ihrer Redefügung dar. Alle diese einzelnen Eigentümlichkeiten müssen eine gemeinschaftliche Quelle haben und vereinigen sich auch zu einer gewissen Einheit des Bildes. Dieses Gesamtbild aller Eigentümlichkeiten ist es, was man den Geist oder den Genius der Sprache nennt. Dieser Genius der Sprache lebt hauptsächlich in zwei Dingen: einmal in den syntaktischen Formen der Grammatik und das andere Mal in dem Gesetz der Metonymien und Metaphern einer Sprache. In den ersteren lebt mehr der philosophische, in dem letzteren mehr der dichterische Geist der Sprache. Die syntaktischen Formen der Grammatik dienen nämlich dem Gesetz des transzendentalen Leitfadens gemäß dem Ausspruch der philosophischen Grundgedanken vor unserem Bewußtsein. Diese syntaktischen Formen der Grammatik können mehr oder weniger präzis den logischen Formen des Urteils entsprechen. Dadurch verkörpern sich gleichsam die philosophischen Grundvorstellungen in mehr oder minder festen und scharfen Umrissen in dieser oder jener Sprache; dadurch ist eine Sprache der Philosophie zugänglicher als die andere[49]. So z. B. versteckt sich das Logische des Gedankens in den periodologischen Sprachen mit verschlungenem Satzbau oft unter der sprachlichen Hülle, während es in einer Sprache wie der englischen, deren Grammatik fast nur in der Logik besteht, in einer gewissen Nacktheit hervortritt. Das Geistige und Feinste des Gedankenausdrucks liegt nicht in den getrennten Elementen der Sprache, sondern in der verbundenen Rede. Das einzelne Wort selbst erhält oft seinen bestimmten Sinn erst durch den Zusammenhang. Armut oder Reichtum, Bestimmtheit oder Unbestimmtheit der grammatischen Formen bestimmt und

begrenzt die Bahnen, in denen sich der Gedanke bewegen kann. Die Sprache bestimmt dem Satz und der Rede nur die regelnde Form, die individuelle Gestaltung überläßt sie der Willkür des Sprechenden. Die größere oder geringere Beweglichkeit der Form und des Ausdrucks gestattet in der einen Sprache, der Bewegung des Gedankens mit Leichtigkeit zu folgen, während sie ihr in einer anderen Fesseln anlegt.

Neben den Regeln der Redefügung wirken noch besonders die Regeln der Wortbildung, die Etymologien und Metaphern bestimmend auf den Geist der Sprache. Jede Sprache hat hier ihren bestimmten Kreis von Anschauungen, auf den sich die kyriologischen Bedeutungen ihrer Wörter beziehen. Zufolge des Übergangs der kyriologischen in die metaphorische Bedeutung begleiten dann anschauliche Nebenvorstellungen und ästhetische Ideen die Begriffe. Darin liegt der Bilderschmuck und das Malerische einer Sprache.

Der Genius der Sprache zeigt sich also im allgemeinen in der Art der Verbindung des Gedankens mit dem Laute, in der Weise, wie sich der Geist in der Sprache ausspricht; er ist der Abdruck der nationalen Denk- und Sinnesart, wodurch die Sprache Farbe und Charakter erhält.

§ 40.

Die Kategorien bei Aristoteles.

Der Name „Kategorie“ stammt aus der aristotelischen Philosophie und bedeutet: eine Form der Aussage. Die Kategorien des Aristoteles sind folgende zehn:

Τὸ τί ἐστι oder *οὐσία*, *ποσόν*, *ποιόν* *πρός τι*, *πού*, *ποτέ*, *κεῖσθαι*, *ἔχειν*, *ποιεῖν*, *πάσχειν*. Sie zerfallen in drei Klassen:

I.

Das *τί ἐστι* bezeichnet die Natur des Subjekts: Substantiv.
„ *ποσόν* „ „ „ des Zahlworts.
„ *ποιόν* „ „ „ des Adjektivs.
„ *πρός τι* „ „ „ des Genitivs und Komparativs.

II.

Das *πού* bezeichnet die Natur des Adverbiums des Orts.
„ *ποτέ* „ „ „ „ „ der Zeit.

Die III. Klasse bezeichnet die verschiedenartige Natur der Verba oder Zeitwörter.

Es werden also hier die verschiedenen Arten der Wörter oder die verschiedenen Redeteile des Satzes gruppiert nach den Hauptformen ihrer Bedeutung und mit Rücksicht auf ihre Stelle im Satze.

Es fehlen in der Tat unter den aufgezählten Wortformen nur noch die Konjunktionen und Pronomina. Aber die Konjunktionen sind nur Bindeglieder, die mehrere Sätze miteinander zur Einheit eines Ganzen verknüpfen und daher in der aufgelösten Rede wegfallen. Die Pronomina haben keine logische Selbständigkeit, sondern sind nur grammatische Stellvertreter. Die Pronomina personalia weisen auf das Subjekt hin. *τόδε τί* (das Was, der Gegenstand) ist so bestimmt, daß es immer an einem Orte aufgezeigt werden kann (demonstrari potest). Die Pronomina adjectiva gehören zu *ποσόν* und *ποιόν*, die Pronomina adverbialia zu *πού* und *ποτέ*. Die Basis des einfachen Satzes ist das Substantiv als Subjekt, auf welches sich die verschiedenen im Urteil möglichen Formen der Aussage gemäß der Verschiedenheit der grammatischen Wortformen beziehen.

Tò τί ἐστι (das Was) oder *οὐσία*, das Subjekt ist das, von dem anderes ausgesagt wird, das aber selbst von keinem ausgesagt (prädiziert) werden kann. Es ist das Selbständige im Satz, worauf das übrige bezogen wird und das anderem zum Grunde liegt (*ὑποκείμενον*). Es wird meist durch das Substantiv ausgedrückt, obschon es auch abstrakte Substantiva gibt, die teils zum *ποιόν*, teils zu *τὸ πρός τι* gehören, indem sie entweder Beschaffenheitszustände oder Verhältniszustände ausdrücken.

Τὸ ποιόν (das Quale) ist das Adjektiv, das die Beschaffenheit ausdrückt, wie weiß, gelehrt u. s. f. Grammatisch kann der Begriff des Adjektivs auch die Form des Substantivs annehmen, wie Güte, Gelehrsamkeit. Solche Substantive drücken eine *ἕξις* oder *διάθεσις*, einen dauernden oder vorübergehenden Zustand aus.

Τὸ πρός τι ist Verhältnis oder Beziehung und wird durch den Genitiv ausgedrückt. Wenn es zweifelhaft ist, ob ein Begriff unter diese Kategorie gehört, braucht man nur zu sehen, ob dieser Begriff eines Genitivs bedarf oder nicht. Der Genitiv ist das Kennzeichen, ob in der Tat *τὸ πρός τι* stattfindet. *ὁ ἄνθρωπος οὐ λέγεται τινός τις ἄνθρωπος, τὰς ἕξεις καὶ διαθέσεις τῶν πρός τι εἶναι ἐλέγομεν.* Das Genus, der Gattungsbegriff, ist *πρός τι*, die Vorstellung des Einzelwesens aber nicht. Man sagt: die Wissenschaft oder die Gelehrsamkeit jemandes. Der Grund hiervon ist der, daß das Genus einen Genitiv erfordert. Aus demselben Grunde rechnet auch Aristoteles den Komparativ hierher, weil im Griechischen das, womit man vergleicht, im Genitiv steht: *τινὸς γὰρ λέγεται μεῖζον.* In selteneren Fällen kann auch der Dativ zur Bezeichnung des *πρός τι* dienen, z. B. *ὅμοιόν τινι.* Den Akkusativ (das grammatische Objekt) hat Aristoteles nicht besonders berücksichtigt, weil er unter die Kategorie *τὸ τί* gehört.

ποσόν (quantum), *πού* (ubi), *ποτέ* (quando) sind für sich verständlich.

Das Verbum ist derjenige Redeteil, durch welchen von einem Gegenstande ausgesagt wird, daß er etwas tut oder leidet oder sich in irgend einem Zustande befindet.

Die Kategorien des Tuns und Leidens werden durch das Aktivum und Passivum der Verba transitiva ausgedrückt. Außerdem gibt es aber noch zwei Arten von Verbis intransitivis.

Die Kategorie *κεῖσθαι* gehört nicht zu *τὸ πρός τι.* Die Stellung ist immer die Stellung einer Sache, daher auch die Lage, der Stand, der Sitz von etwas. Diese Begriffe ver-

langen immer einen Genitiv, durch den ausgedrückt wird, was sitzt, steht oder liegt. Dessen bedürfen die Verba: stehen, sitzen, liegen nicht. Sie können schlechthin gebraucht werden und genügen sich selbst. Lage (s i t u s) scheint aber auch eine Ortsbestimmung auszudrücken. Indessen bei der Kategorie des Liegens kommt der Ort gar nicht in Betracht, sondern nur ein Begriff, in welchem weder eine Handlung noch ein Leiden enthalten ist, der also gleichsam in der Mitte zwischen ποιεῖν und πάσχειν steht und durch ein V e r b u m i n t r a n s i t i v u m ausgedrückt wird. Aber nicht alle Intransitiva gehören in diese Klasse, sondern nur die, welche nicht bloß die Form, sondern auch den Begriff des Intransitivums enthalten. Z. B. τὸ ἥδεσθαι und λυπεῖσθαι gehören zur Kategorie πάσχειν. E s t e n i m g a u d i o, t r i s t i t i a a f f i c i.

Unter die Kategorien ἔχειν gehören folgende Fälle: 1. der Tyrann hat Städte. 2. Das Erz (die Materie) hat die Gestalt eines Menschen. Der Körper hat die Krankheit. 3. Die Stadt hat Einwohner. 4. Atlas hält (ἔχει) den Himmel. Die unter ἔχειν gehörenden Verba sind der F o r m nach t r a n s i t i v a, dem I n h a l t e nach i n t r a n s i t i v a. Sie drücken den Begriff des Habens, des Besitzes aus.

Diese Aristotelischen Kategorien sind offenbar etwas ganz anderes, als die Kantischen. Sie sind keine metaphysischen Grundbegriffe, sondern Begriffe von dem Verhältnis derselben zur Sprache. Die Kategorientafel des Aristoteles enthält eine philosophische Charakteristik der syntaktischen Formen der Grammatik und der Redeteile. Sie ist ein Versuch der von Platon geforderten ἐπιστήμη τοῦ διαλέγεσθαι wissenschaftliche Gestalt zu geben, aber freilich noch ohne Sonderung des Grammatischen, Logischen und Metaphysischen. Aristoteles berücksichtigt nämlich bei seinen Kategorien, die sich auf eine Vergleichung der Wörter gründen, nicht bloß die logische und grammatische F o r m, sondern auch die B e d e u t u n g, d. i. den I n h a l t der Wörter. Da wir die philosophische Erkenntnis nur mit Hilfe der Sprache denkend ausbilden können, so verlangt die Dialektik die Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Redeteile zu den verschiedenen

Bestandteilen sowie zu den logischen und metaphysischen Grundformen der Erkenntnis. Dies sollen dem Aristoteles seine Kategorien leisten. Sie sollen den verschiedenen Redeteilen der Sprache die Rolle bestimmen, die ein jeder derselben in der gedachten Erkenntnis spielt. Sie sind ihm der dialektische Apparat, mit dessen Hilfe er die Natur und das Wesen einer jeden philosophischen Vorstellung aufzuklären versucht, aber nicht das System der metaphysischen Grundbegriffe selbst.

8. Der mathematische Schematismus der Kategorien und das System der metaphysischen Grundsätze.

Kant, Kr. r. V.[2] S. 169—188. — Proll. § 21.

§ 41.

Wie entspringen metaphysische Grundsätze?

Metaphysische Erkenntnis ist synthetische Erkenntnis aus bloßen Begriffen, oder mit anderen Worten: sie gründet sich auf Begriffe, die a p r i o r i in unserer Vernunft liegen. Als diese Begriffe haben wir nun die Kategorien kennen gelernt. Wir können daher jetzt auch sagen: Metaphysische Erkenntnis ist die Erkenntnis a u s d e n K a t e g o r i e n. Wir haben nun zwar die metaphysischen G r u n d b e g r i f f e, aber wie gelangen wir von diesen weiter zu den metaphysischen G r u n d s ä t z e n? Aus einem bloßen Begriffe können wohl analytische, aber keine synthetischen Urteile entspringen. Wie können also a u s den Kategorien die metaphysischen Grundsätze, d. i. synthetische Urteile a p r i o r i entspringen? Mit dieser Frage stehen wir wieder bei derselben Schwierigkeit, die schon Hume an der Metaphysik verzweifeln ließ[51].

Wenn ein Urteil a u s einem Begriffe entspringt, so ist dieser Begriff der Grund der Möglichkeit des Urteils. Dies kann auf zweierlei Weise der Fall sein. Entweder folgt das Prädikat als Teilvorstellung aus dem gegebenen Begriffe des Subjekts oder der gegebene Begriff ist der Grund der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Das erste ist das bloß

logische analytische, das letztere ist das synthetische metaphysische Urteil.

In synthetischen Urteilen muß ich aus dem gegebenen Begriffe hinausgehen, um etwas ganz anderes, als das, was in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältnis zu betrachten. Dazu ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun dieses Dritte als das Medium aller synthetischen Urteile aus bloßen Begriffen?

Der Geometer kann den Gegenstand, über den er urteilt, d. i. das Subjekt seines Urteils konstruieren und durch diese Konstruktion neue Prädikate entdecken, welche mit dem Subjekte notwendig verbunden sind. Aber die metaphysischen Grundbegriffe sind keine Subjektsbegriffe, d. i. keine Vorstellungen von Gegenständen, sondern Begriffe von der notwendigen synthetischen Einheit (d. i. Verbindung) im Wesen der Dinge, Vorstellungen von gewissen nur denkbaren Formen der Verknüpfung der Gegenstände. Die einzelnen wirklichen Dinge werden uns aber durch die Sinnesanschauung gegeben. Was ist nun das verbindende Mittelglied zwischen den Gegenständen der Sinnesanschauung und den reinen Begriffen der Vernunft? Wenn wir zu der Einsicht gelangen, daß und wie die Kategorien für das Wesen der Dinge gelten, so erkennen wir offenbar etwas über das Wesen der Dinge aus den Kategorien. Diese Einsicht nun, inwiefern und in welcher Weise die Kategorien etwas objektiv für das Wesen der Dinge bestimmen, können wir nicht aus ihnen selbst nehmen, sondern wir müssen sie in etwas suchen, was außer ihnen liegt. Denn es kann nicht in dem bloßen Begriff der Verknüpfung, sondern es muß in den Gegenständen und den notwendigen Bedingungen ihrer Existenz liegen, ob sie so oder anders verknüpft werden müssen. Dies wird sogleich klarer werden, wenn wir dem Gedanken eine etwas andere Wendung geben. Wenn wir fragen: wie können in unserer Erkenntnis die Kategorien für die Dinge objektive Gültigkeit haben, so heißt das ebensoviel als: in welcher Weise können wir die Kategorien auf die Gegenstände der Wirklichkeit anwenden? Wir müssen also ein Prinzip der Anwendung der Kategorien auf die Dinge suchen und daraus müssen sich

dann die metaphysischen Grundsätze ergeben, denn diese sind nichts anderes als die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien.

Wie ist also die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Anschauung, d. i. die Subsumtion der letzteren unter die ersteren möglich?

Bei jeder Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein, d. h. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird. So hat z. B. der empirische Begriff eines Tellers mit dem rein geometrischen eines Kreises Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem letzteren gedacht wird, sich in dem ersteren anschauen läßt.

Nun sind aber die Kategorien im Vergleich mit empirischen Anschauungen ganz ungleichartig und können überhaupt niemals in einer Anschauung angetroffen werden. Wenn man daher einen Gegenstand z. B. unter den Begriff der Kausalität subsumieren wollte, so geht das nicht in derselben Weise, wie man den Teller unter den Begriff des Kreises subsumiert. Denn hier kann man die Kausalität (die Bewirkung) nicht anschauen, wie man dort die Rundung anschauen konnte. Man kann also die Kategorien nicht wie andere Begriffe den Gegenständen der Sinnesanschauung direkt als Prädikate beilegen, eben weil sie gar keine Prädikate sind, weil durch sie keine Beschaffenheiten der Gegenstände vorgestellt werden. Die Subsumtion der Gegenstände unter die Kategorien ist daher auch nicht unmittelbar, sondern nur vermittels eines anderen möglich. Es muß also hier erst eine Bedingung der Subsumtion, eine Bedingung der Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Wirklichkeit aufgesucht werden. Wenn ich z. B. sage: „Jede Veränderung der Bewegung (eines Gegenstandes) ist die Wirkung einer Ursache", so subsumiere ich nicht den Gegenstand selbst unter den Begriff: „Wirkung einer Ursache", sondern eine Bedingung der Zustände desselben. Es muß also ein Drittes geben, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der sinnlichen Anschauung der

einzelnen wirklichen Gegenstände gleichartig sein muß. Diese vermittelnde Vorstellung muß ohne alles Empirische rein a priori und dennoch anschaulich sein. Sie muß endlich auf den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit und Existenz der Dinge selbst beruhen.

Die Sache läßt sich auch noch von einer etwas anderen Seite darstellen. Im Urteil sind Form und Gehalt notwendig zu einem Ganzen der Erkenntnis verbunden. Den Gehalt des Urteils bilden die Vorstellungen im Subjekt und Prädikat desselben, in der Form des Urteils aber hat die Kategorie ihren Sitz, aus welcher die notwendige Einheit jener Vorstellungen erkannt wird. Worauf beruht nun diese Verbindung von Form und Gehalt des Urteils? Was macht es, daß wir diese Vorstellungen in dieser, andere wieder in einer anderen Urteilsform verbinden? Form und Gehalt sind nämlich ungleichartig. Sollen diese notwendig verbunden sein, so muß etwas dazwischentreten, was mit beiden gleichartig ist. Dies Dritte muß auf der einen Seite Form, auf der anderen Seite Gehalt sein. Nun wird uns aller Gehalt der Erkenntnis durch die Anschauung gegeben. Es muß daher das verbindende Mittelglied eine anschauliche Vorstellung sein. Andererseits muß es aber auch eine Formvorstellung sein. Nun sind unter allen Gegenständen der Anschauung nur die Gegenstände der reinen Anschauung zugleich auch Formen im Ganzen unserer Erkenntnis. Das verbindende Mittelglied muß also eine reinanschauliche Vorstellung sein und unter diesen sind wieder die bloßen reinen Zeitbestimmungen die allgemeinsten, denn jeden anschaulichen Gegenstand erkennen wir unter den Bedingungen der Zeitlichkeit. Eine solche Vorstellung ist nun das transzendentale Schema, wie es Kant nannte.

§ 42.

Schema und Schematismus.

Ein Bild ist eine Vorstellung, nicht der Sinnesanschauung, sondern der Einbildungskraft von einem individuellen Gegenstande. Schemate sind gleichfalls Vorstellungen der Ein-

bildungskraft, aber anschauliche Vorstellungen in abstracto. Kant nennt sie sehr treffend Monogramme der Einbildungskraft, gleichsam eine im Mittel von vielen Bildern schwebende Zeichnung. Diese Schemate sind die Grundlage unserer Begriffe. Denn der Begriff ist nichts anderes als die mittelbare und mitteilbare, d. i. objektiv giltige Vorstellung von dem, was im Schema als einer unmittelbaren Vorstellung des vorstellenden Subjekts enthalten ist.

Wenn ich 5 Punkte hintereinander setze, so ist dies ein Bild von der Zahl Fünf. Ich könnte die Punkte auch untereinander setzen, oder sie wie auf dem Würfel anordnen, und es würde immer ein Bild von der Fünf geben. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst. Eine große Zahl würde im Bilde nicht so leicht zu übersehen und mit dem Begriffe zu vergleichen sein. Auch kommt es bei dieser Vorstellung gar nicht auf die Art und Weise der Anordnung der einzelnen Punkte im Bilde an, vielmehr bleibt diese dabei ganz beliebig. Das Schema besitzt eine gewisse Beweglichkeit der Gestalt, die dem Bilde abgeht. Das Bild ist zufolge seiner Individualität mit dem Begriffe niemals völlig kongruent. Unseren Begriffen liegen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zugrunde. Z. B. dem Begriffe von einem Dreieck würde kein Bild desselben vollständig adäquat sein. Denn ein solches Bild würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen, es würde immer nur auf eine Art der Dreiecke (einen Teil der Sphäre des Begriffs) eingeschränkt sein und nicht für rechtwinklige, spitzwinklige und stumpfwinklige zugleich passen. Das Bild z. B. eines Dreiecks läßt sich noch in der Anschauung darstellen, aber das Schema des Dreiecks kann niemals anderswo als in Gedanken existieren. Das Schema ist also die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, es ist ein anschauliches Gesetz der Zeichnung der Gestalten im Raume.

Dieser Schematismus in Ansehung der bloßen Form der Gegenstände erschien Kant noch als eine verborgene Kunst

in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe, wie er meint, wir der Natur schwerlich jemals ablauschen und sie unverdeckt vor Augen legen würden [52]. Indessen besteht er in einem psychologischen Mechanismus, der nichts weniger als etwas Geheimnisvolles an sich trägt. Die Begriffe bilden sich nämlich durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen aus den Anschauungen. Eine bestimmte Erinnerung an eine frühere Sinnesanschauung oder einen früher gesehenen Gegenstand ist ein Bild der Einbildungskraft. Eine solche Vorstellung unterscheidet sich nur dadurch von der Anschauung, daß ihr die Gegenwart des Gegenstandes und das Bewußtsein der Affektion fehlt. Hier tritt uns, und zwar nicht nach dem Gesetze der Affektion in der Empfindung, sondern nach den Gesetzen der Assoziation, eine Erkenntnis so wieder vor das Bewußtsein, wie wir sie schon früher gehabt haben. Aber diese Bestimmtheit der Erinnerungen geht durch die Spiele der Assoziation gar bald verloren. Die Erinnerung führt uns nicht bloß auf eine einzelne Anschauung, sondern auf viele gleichzeitig zurück, wodurch sich eine allen jenen Anschauungen gemeinschaftliche Teilvorstellung absondert und für sich allein vor dem Bewußtsein erscheint. Das Individuelle der einzelnen Bilder verlischt und es bleibt nur ein Schema der Art vor der Erinnerung stehen. Die mit Worten bezeichneten Schemate der Einbildungskraft sind die Begriffe.

Etwas ganz anderes aber als diese Schemate der Einbildungskraft sind die transzendentalen Schemate der Kategorien, welche nicht die Quelle der metaphysischen Grundbegriffe, sondern die Bedingungen ihrer Anwendung sind. Das Schema der Kategorie ist etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäß einer Regel, die die Kategorie ausdrückt; es ist dasjenige, was eben durch die Art und Weise der Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung die Anwendung der Kategorie bedingt. Diese Bedingung der Anwendung der Kategorie auf wirkliche Gegenstände der Sinnesanschauung muß sowohl eine Bestimmung des Gegenstandes als eine Veranschaulichung von etwas sein, was auch durch die Kategorie mit gedacht wird. Diese anschauliche Bestimmung muß

a priori mit der Kategorie verbunden sein, also muß sie selbst eine anschauliche Bestimmung a priori sein. Nun sind aber alle anschaulichen Bestimmungen, wenn sie a priori sind, mathematisch und unter den mathematischen sind die bloßen reinen Zeitbestimmungen die allgemeinsten, denn jeden anschaulichen Gegenstand erkennen wir unter den Bedingungen der Zeitlichkeit. Die Zeit als Form der Sinnlichkeit oder der Anschauung überhaupt ist ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen der Gegenstände enthalten sind. Die Vorstellung der Zeit wird daher auch alle Kategorien schematisieren und wir können die transzendentalen Schemate vollständig aufzählen, wenn wir diesem mathematischen Schematismus der Kategorien nachgehen.

§ 43.

Schematisierung der Kategorien durch die Vorstellung der Zeit.

1. Größe. Der Ausdruck „Größe" ist doppeldeutig, indem ebensowohl die Quantität (der Begriff, die Kategorie) als auch das Quantum (der Gegenstand der reinen Anschauung) darunter verstanden wird. Das Quantum ist ein aus gleichartigen Teilen zusammengesetztes Ganzes. Zufolge dieser Zusammensetzung aus gleichartigen Teilen kann jedes Quantum vermehrt werden, wenn noch andere gleichartige Teile hinzugesetzt, vermindert, wenn deren hinweggenommen werden.

Die Vorstellung: wie groß ein Gegenstand sei, wird entweder unmittelbar anschaulich aufgefaßt oder mittelbar durch Begriffe. Die Größe eines Fußes, einer Toise, eines Meters erkenne ich ohne weiteres durch die Anschauung einer solchen Längeneinheit. Aber wenn ich sage, der Mond ist 50 000 Meilen von uns, so mache ich mir von dieser Entfernung einen Begriff. Dieser Begriff bildet sich durch die Messung der Größe. Wenn ich eine Größe messen will, so muß ich vor allem ein Maß, d. i. eine in der Anschauung bestimmte Vorstellung der Einheit haben, die willkürlich fest-

gestellt wird, z. B. als Fuß, als Toise, als Meter u. s. f.* Dann sehe ich zu, wieviel mal das Maß in der auszumessenden Größe enthalten ist. So oft das Maß darin enthalten ist, aus so viel solchen Einheiten oder Teilen besteht die Größe. Die Vielheit dieser Teile und ihre Zusammensetzung zur Einheit eines Ganzen läßt sich nun schematisch darstellen. Zu diesem Zwecke führt man ein Zeichen ein, das zur Bezeichnung des Maßes *in abstracto* dient. Dies ist die Eins (= 1). Will ich mir nun den Begriff von der Zusammensetzung einer Größe aus solchen gleichartigen Teilen, also den Begriff von der Vielheit der in der Größe enthaltenen Teile, deren jeder = 1 ist, bilden, so setze ich *sukzessiv*, d. i. der *Reihe nach* zur Eins noch eine Eins u. s. f. Eine solche Reihe von Einsen vereinige ich dann in einen Begriff, bezeichne denselben wieder mit einem besonderen Zeichen und gebe diesem Zeichen wieder einen bestimmten Namen. So erhalten wir die *Zahl*, welche angibt, wie groß die ausgemessene Größe ist. Durch sie wird die Größe eines Gegenstandes, auch wenn sie selbst kein Gegenstand der unmittelbaren Anschauung und Wahrnehmung mehr ist, noch schematisch veranschaulicht. Die *Zahl* ist also das *Schema* der Größe und es wird durch dieselbe nicht nur die Menge der Einheiten, woraus die Größe besteht, sondern auch ihre Zusammensetzung zum Ganzen schematisch dargestellt. *Zahl* ist also der Begriff von dem Verhältnis der Größe eines Dinges zu seinem Maß oder zu seiner Einheit, und ich kann mir diesen Begriff nicht anders bilden als dadurch, daß ich nach der einen Dimension der Zeit sukzessiv die Teile der Größe durchlaufe und mir nach diesem Schema die Teile zur Vielheit des Ganzen zusammengesetzt denke. Die Bedingung der Zahl und der Zählbarkeit der Dinge ist also offenbar die Zeit. Will ich Zahlen haben, so muß ich Größen messen; wenn ich messe, so lasse ich aber meinen Maßstab die Größe sukzessiv, d. i.

---

* Jeder Maßstab (die Einheit des Maßes) muß anschaulich gegeben sein. So lange man die Größe der Sonnenparallaxe noch nicht kannte, hatte man auch noch keine Vorstellung von der Größe des Maßstabes, mit dem man das Planetensystem ausgemessen hatte.

in der Zeit nacheinander, durchlaufen. Es lassen sich daher unmittelbar nur extensive Größen messen, d. i. solche, die aus außereinander befindlichen Teilen zusammengesetzt sind.

Es entspricht also

der	Kategorie	der	*Einheit*	in	der	Anschauung	das *Maß*,
„	„	„	*Vielheit*	„	„	„	die *Menge der Teile*,
„	„	„	*Allheit*	„	„	„	das *Ganze*.

Alle drei werden aber gleichmäßig durch *Zahlen* ausgedrückt.

2. *Beschaffenheit*. Die Beschaffenheiten der Dinge werden durch die Sinnesanschauung in der Empfindung erkannt. Eine Empfindung findet im Augenblick der Wahrnehmung, also in einem Zeitpunkt ohne Sukzession statt (wenn man nämlich nicht die Sukzession vieler Empfindungen in Betracht zieht). Jede Empfindung, z. B. des Hellen, des Warmen, ist aber einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und allmählich verschwinden kann. Das Reale in der Empfindung (die Beschaffenheit) hat also jederzeit eine Größe, und zwar eine intensive, d. i. eine solche, deren gleichartige Vielheit als Größe der Qualität ineinander befindlich bleibt. Bei einer solchen Größe findet keine Sukzession und somit auch keine Zählbarkeit ihrer Teile, sondern eine Vermehrung oder Verminderung der Vielheit gleichartiger Teile durch *Grade* statt, wie z. B. bei der Wärme, beim Licht. *Grad* ist also die Größe der Erfüllung eines Zeitaugenblicks durch eine Realität. Der Grad ist das einzige Mathematische an der Qualität, alles übrige an ihr ist empirisch. Die Zeit ist die Form der Anschauung überhaupt und also auch aller Gegenstände derselben, die Realität (Sachheit) aber ist die Materie derselben. Da nun aller Gehalt der Anschauung in die Form der Anschauung fällt, so muß auch die Realität eine mathematische Bestimmung an sich tragen und diese ist eben ihre intensive Größe, d. i. ihr Grad.

Intensive Größen können nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch Vergleichung mit extensiven Größen gemessen

werden. Bei einer extensiven Größe macht die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich, und also geht hier die Vorstellung der Teile notwendig vor der Vorstellung des Ganzen vorher. Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Teile nach und nach zu erzeugen. Ebenso ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeitdauer bewandt. Ich stelle mir darin den sukzessiven Fortgang von einem Augenblicke zum anderen vor, wodurch eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Bei der Auffassung einer extensiven Größe gehe ich also durch sukzessive Synthesis von den Teilen zum Ganzen fort. Eine intensive Größe dagegen wird nur als Einheit aufgefaßt und die Vielheit in ihr kann nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden. Dies ist nun der Fall mit der Realität in der Empfindung und ihrem Gegensatze, der Negation, die man sich beide nicht denken kann ohne eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein), die entweder womit erfüllt oder leer ist.

3. Verhältnis. Die Kategorien der Relation verknüpfen das Dasein der Dinge nach den Verhältnissen von Wesen und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung, von Gemeinschaft der Teile im Ganzen. Welches sind nun die Zeitbedingungen der Anwendung dieser Verhältnisse auf die Gegenstände der Anschauung, oder mit anderen Worten: wie verwirklichen sich die Kategorien der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung in der Zeit?

Die drei Modi der Zeit sind: Beharrlichkeit (Andauer), Folge (Sukzession oder Wechsel) und Zugleichsein (Begleitung).

Nacheinandersein und Zugleichsein (Sukzession und Simultaneität) sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit und sie kommen daher, daß die Zeit einerseits eine Reihe, andererseits ein Inbegriff alles Daseins ist. Beharrlichkeit aber ist Verhältnis des Daseienden zur Zeit selbst, als Größe, nämlich die Größe des Daseins, d. i. Dauer. Der Begriff der Beharrlichkeit enthält die Vorstellung dessen, was mit

dem Nacheinandersein zugleich ist. Beharrlichkeit ist die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten.

Die Zeit selbst ist nur für das Nacheinander oder die Zeitfolge die anschauliche Verbindungsform in einer Dimension. Die Art der Nebenordnung des zugleich Befindlichen ist durch die Zeit selbst nicht bestimmt, sondern wird im Raum erkannt. Das Zugleichsein ist also nicht ein Modus der Zeit selbst, sondern des Daseienden in der Zeit. Denn in der Zeit selbst sind gar keine Teile zugleich, sondern alle nacheinander. Aber auch der Wechsel trifft nicht die Zeit selbst, sondern nur das Daseiende in ihr. Die Zeit verläuft nicht selbst, sondern das Dasein des Wandelbaren verläuft in der Zeit. Wollte man der Zeit selbst eine Folge geben, so müßte man noch eine andere Zeit sich vorstellen, in welcher diese Folge möglich wäre. Aber die Zeit ist kein fortrollender Gegenstand, sondern nur die Form der Anschauung der Aufeinanderfolge der Gegenstände.

Die Zeit selbst, in welcher aller Wechsel der Dinge erfolgt, bleibt und wechselt nicht, sie ist eine feststehende, d. i. beharrliche Form der Anschauung. Die Zeit für sich ist aber kein Gegenstand der Wahrnehmung. Wenn es daher in den Gegenständen der Wahrnehmung nicht etwas gäbe, was der Beharrlichkeit der Zeit korrespondiert, ein Substrat alles Wechsels oder Zugleichseins, so würden gar keine empirischen Zeitbestimmungen möglich sein. Das Substrat alles Realen, d. i. alles dessen, was zur Existenz der Dinge gehört, ist die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung vorkommt. Der Substanz kommt daher Beharrlichkeit, d. i. Andauer in der Zeit als ihr transzendentales Schema zu.

Die Sinnesanschauung ist immer wechselnd. Wir könnten daher auch gar nicht bestimmen, ob das Mannigfaltige derselben objektiv (und abgesehen von dem subjektiven Wechsel der sinnlichen Wahrnehmung) zugleich sei oder nacheinander folge, wenn an ihr nicht etwas zugrunde läge, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts

ist, als ebensoviel Arten (Modi der Zeit), wie das Beharrliche existiert. Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen in der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Größe. Ohne das Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis. Da nun die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann, so ist dieses Beharrliche das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer Substanzen würde das Substratum aller Zeitbestimmungen und somit die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben. Die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeiten beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verflösse, was ungereimt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen. Ohne Beharrlichkeit können wir uns die Identität des Substrats gar nicht vorstellen, an dem aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz. Alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art wie diese Substanz existiert, d. h. zu ihren Bestimmungen oder Akzidenzen. In dem Begriffe der Substanz denken wir nur die Unveränderlichkeit oder Unwandelbarkeit im Dasein eines Dinges, aber vermöge der Zeit schauen wir sie an als Beharrlichkeit.

Wir unterscheiden also im Dasein eines Dinges das Unwandelbare vom Wandelbaren. Jenes ist das Wesen oder die Substanz des Dinges, woran das Wandelbare nichts als Bestimmung ihres Daseins ist. Dieses sind die Akzidenzen desselben, und das Dasein eines Dinges nach seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen zu einer bestimmten Zeit ist ein Zustand desselben. Die Akzidenzen sind jederzeit real, denn sie sind nichts anderes als besondere Arten des Daseins der Substanz. Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. B. der Farbe oder der Bewegung oder der Kraft), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum Unterschiede von dem Dasein der Substanz,

die man Subsistenz nennt. Allein diese Absonderung kann nicht objektiv außer unseren Gedanken bestehen, denn die Akzidenz ist nur die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, sondern sie findet nur nach der Natur unseres Verstandes zufolge der Trennung von Subjekt und Prädikat im kategorischen Urteil statt. Daher denn die Kategorie von Wesen und Eigenschaft mehr die Bedingung der Verhältnisse, als selbst ein Verhältnis enthält.

Auf die Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Es gibt kein Entstehen und Vergehen der Substanzen. Das Entstehen trifft also nicht die Substanz selbst (denn die beharrt und entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloß Veränderung und nicht Ursprung aus nichts. Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes folgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Denn der Begriff der Veränderung setzt eben dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen (Prädikaten) als existierend, mithin als beharrend, voraus. Das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst würde also keine Veränderung derselben sein. Da aller Wechsel nur die Bestimmungen der Substanz trifft, so kann man mit einem etwas paradox scheinenden Ausdruck sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, indem einige Bestimmungen anfangen, andere aufhören, also ein Zustand entsteht und der andere vergeht*. Nun liegt in dem Begriffe der Bewirkung, daß darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendig sein müsse. Durch die Ursache wird der eine Zustand

* Die beiden Wörter: Veränderung und Wechsel drücken dieselbe Sache aus, jenes in bezug auf die Substanz, dieses in bezug auf Akzidenzen. Veränderung ist die Folge einer Art zu existieren eines Gegenstandes auf eine andere; Wechsel das Aufhören einer Bestimmung und Anheben einer anderen. Jene ist der Übergang von einem Zustand zum anderen, dieser das Verschwinden des früheren und das Entstehen des neuen Zustandes.

eines Dinges in einen anderen verwandelt. Dies dokumentiert sich in der Zeit durch die Aufeinanderfolge der Zustände, d. i. die Veränderung. Veränderung ist also das transzendentale Schema der Kausalität.

Endlich das Zugleichsein ist die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Nun ist Koexistenz der Teile im Ganzen dasjenige, was wir in dem Begriffe der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung denken. Eine Wechselseitigkeit der Einwirkung der Substanzen aufeinander ist nur möglich, sofern das Zugleichsein derselben objektiv stattfindet. Daher ist Gleichzeitigkeit das transzendentale Schema der Gemeinschaft oder Wechselwirkung.

4. Modalität. Welches sind endlich die Zeitbedingungen der Anwendung der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf die Gegenstände der Anschauung? Der empirische Gebrauch dieser Begriffe bezieht sich nicht auf die logische Form des Denkens, sondern auf Dinge und somit, da sie notwendige Begriffe a priori sind, auf die Form der Erfahrung überhaupt. Da nun alle Gegenstände der Erfahrung sich in der Zeit befinden, so sind die transzendentalen Schemate dieser Kategorien die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehört.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Verbindung verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. das Entgegengesetzte kann an einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Z. B. Eine achttägige Sonnenfinsternis kann nie vorkommen. Im Jahre 1603 erschien auf einmal ein neuer Stern am Himmel. Wenn der Mond zur Zeit des Neumondes durch den Knoten seiner Bahn geht, dann gibt es jedes-

mal eine Sonnenfinsternis. Diese Begriffe bestimmen also das Verhältnis der Gegenstände zur Zeit rücksichtlich ihres Gegebenseins für unsere Erkenntnis.

Wir erhalten demnach folgende

Tafel
der transzendentalen Schemate.

1. Quantität:	2. Qualität:
Zahl.	Grad.
3. Relation:	**4. Modalität:**
Zeitdauer (Beharrlichkeit),	niemals oder jemals,
Zeitfolge (Veränderung),	jetzt oder damals,
Gleichzeitigkeit.	jederzeit oder immer.

In den Momenten der Anschauung gibt es nur ein Schema, in den Momenten des Denkens drei. Dort bringen wir das gleichartige Mannigfaltige in der Anschauung (in der reinen Anschauung als Zahl und in der Empfindung als Grad) auf Begriffe, um es mit den Kategorien der Relation in Verbindung zu bringen. Das Moment der Relation enthält aber drei wirklich verschiedenartige Stammbegriffe unserer Erkenntnis, die sich auch auf verschiedene Weise in der Zeit veranschaulichen müssen.

Der empirische Gebrauch der Kategorien der Modalität bezieht sich aber eigentlich auf das Verhältnis von Gesetz und Tatsache. Hier sind drei Fälle möglich. Entweder die Tatsache ist nach dem Gesetz bestimmt, dann ist sie notwendig (z. B. die Sonnenfinsternis) oder sie findet unabhängig vom Gesetz statt (z. B. daß die Erde einen Mond zum Begleiter hat), dann ist sie zwar wirklich, aber zufällig, oder sie ist endlich gegen das Gesetz (z. B. daß das Wasser von selbst bergauf läuft), dann ist sie unmöglich. Die letztere hat gar keine Stelle in der Zeit. Die Stelle der wirklichen Tatsache in der Zeit ist empirisch bestimmt durch Wahrnehmung, die der notwendigen aber auch noch apodiktisch durch das Gesetz.

Was sind nun die mathematischen Schemate für eine Art von Vorstellungen?

Die Zahl stellt die Sukzession in der Zeit und die Gesetze derselben in abstracto dar. Der Grad mißt das

Mehr oder Minder der Erfüllung eines bestimmten Zeitaugenblicks. Jene ist also ein Begriff, der sich auf die Zeitreihe, dieser ein Begriff, der sich auf den Zeitinhalt bezieht. Das Gleichartige, Mannigfaltige kann nämlich entweder als nacheinander oder als ineinander verbunden vorkommen. Nacheinander findet es sich in der Größe (Quantität) der Dinge, ineinander in den Beschaffenheiten der Dinge. Jenes wird nach Zahlen, dieses nach Graden gemessen.

Durch die Kategorien der Relation denken wir uns Ungleichartiges zur Einheit eines Ganzen verknüpft. Dabei kommt es auf die Ordnung der Dinge in der Zeit an, damit man in dem Verhältnis der Dinge zueinander jedem Dinge diejenige Stelle bestimmen kann, die ihm zukommt. Beharrlichkeit, Veränderung und Zugleichsein sind nun diese Begriffe der Zeitordnung. Die modalischen Schemate endlich verknüpfen die Kategorien des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen mit der Zeit überhaupt, sie beziehen sich also auf den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Da nämlich die Kategorien uns nur mittelbar im Denken zum Bewußtsein kommen, so enthalten sie in sich gar keine Veranschaulichung des in ihnen Gedachten, sondern bekommen erst dadurch schematische Klarheit, daß sich jene Zeitbestimmungen mit ihnen verbinden.

§ 44.

Die metaphysischen Grundsätze entspringen durch Verbindung von Kategorie und zeitlichem Schema.

Kant, Kr. r. V.² S. 187—295. — Proll. § 21a—29.

Wir sahen (§ 42), daß das transzendentale Schema a priori mit der Kategorie verbunden sein müsse, also muß es auch notwendig mit derselben verbunden sein. Sprechen wir nun diese notwendige Verbindung oder Synthesis a priori in einem Urteil aus, so ist dieses Urteil offenbar ein synthetisches Urteil a priori, und da es aus den Kategorien entsprungen ist, ein metaphysischer Grundsatz.

Demgemäß erhalten wir durch den mathematischen Schematismus der Kategorien folgendes System der metaphysischen Grundsätze:

1. Der Grundsatz der Anwendbarkeit der Axiome aus reiner Anschauung auf die Erfahrung:

Jeder Gegenstand der anschaulichen Erkenntnis ist eine ausgedehnte stetige Größe, welche nach Zahlen gemessen werden kann.

2. Der Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung:

Alle anschaulich erkannten Beschaffenheiten der Gegenstände sind stetige intensive Größen, welche nach Graden meßbar sind.

3. Die Analogien der Erfahrung:

a) Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen:

Allem Wechsel der Erscheinungen liegen Wesen zugrunde, welche schlechthin beharrlich sind.

b) Der Grundsatz der Bewirkung:

Jede Veränderung der Erscheinungen ist die Wirkung einer Ursache.

c) Der Grundsatz der Wechselwirkung:

Alle Substanzen, sofern sie im Raume zugleich vorhanden sind, sind in durchgängiger Wechselwirkung miteinander.

4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt oder der Grundsatz der Abhängigkeit aller Erscheinungen von notwendigen Gesetzen:

a) Das Kriterium der Möglichkeit einer Erscheinung ist ihr Dasein zu irgend einer Zeit.

b) Das Kriterium der Wirklichkeit derselben ist ihr Dasein zu einer bestimmten Zeit.

c) Das Kriterium der Notwendigkeit derselben ist ihr Dasein zu aller Zeit.

Diese Grundsätze der Metaphysik entspringen aus der Verbindung (Synthesis) der Behauptung der Gültigkeit einer Kategorie mit dem zugehörigen Schema aus der reinen Anschauung. Die Behauptung der Gültigkeit der Kategorie schlechthin ist der abstrakte metaphysische Grundgedanke und das Schema die Bedingung seiner Anwendung. Betrachten wir zunächst die Analogien

der Erfahrung, die wahrhaft metaphysischen Grundsätze. Diese Grundsätze führen uns von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des anderen oder auf seine Art zu existieren. Darauf kann man durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselben zergliedern wie man will. Wenn ich sage: Substanz ist ein Etwas, welches bloß als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu sein) vorgestellt wird, so weiß ich noch nicht, welcher Gegenstand (der Anschauung) dieses Etwas ist und wodurch es diesen logischen Vorzug verdient. Aber das Schema der Beharrlichkeit gibt das Merkmal an, woran man die Substantialität oder Wesenheit eines anschaulich erkannten Gegenstandes erkennen kann. Die Vorstellung des Beharrlichen kommt aus der Anschauung der Zeit (und zwar durch das Verhältnis des Daseienden, des Etwas der Anschauung, zu ihr) zur Vorstellung des Wandelbaren im Dasein hinzu und kann nicht aus dem Begriffe des „Wechsels der Erscheinungen" abgeleitet werden. Die Beharrlichkeit ist die Bedingung der Anwendung der Kategorie der Substanz auf den Wechsel der Erscheinungen, den uns die Sinnesanschauung zeigt. Daß und wie aber das Wandelbare mit dem Beharrlichen im Dasein verknüpft ist, erkenne ich aus der Kategorie des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaft.

In dem bloßen Begriff Wirkung ist noch nicht gesagt: was als Wirkung einer Ursache gedacht werden müsse. Dieses Was ist die Veränderung. Man könnte auch sagen: Alles, aber das würde falsch sein. Daß man nicht Alles sagen darf, sondern Veränderung sagen muß, das kann man nicht aus dem bloßen Begriffe der Wirkung erkennen. Es kommt also der Begriff der Veränderung synthetisch zu dem Begriffe der Wirkung einer Ursache, als ein in diesem gar nicht enthaltener hinzu. Veränderung ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie nun aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges (z. B. aus dem Kalten das Warme) folgen kann, läßt sich ohne Anschauung gar nicht verstehen. Andererseits könnte aber auch die Veränderung als der heraklitische ewige Fluß aller Dinge, als ein bloßes Werden gedacht werden.

Aber das Kausalgesetz sagt uns, daß sie das nicht darf, daß sie als die Wirkung einer Ursache gedacht werden muß. In der Anschauung liegt nur die Aufeinanderfolge (Sukzession) zweier verschiedener Zustände desselben Dinges. Die Notwendigkeit der Bestimmung, welcher von diesen beiden Zuständen vorher, und welcher nachher stattfindet, erkenne ich erst aus dem Begriffe des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Dadurch ist allererst die Ordnung in der Folge der beiden Zustände bestimmt. Die Anschauung zeigt mir nur, daß ein Zustand auf den anderen folgt, aber daß und wie einer aus dem anderen folgt, erkenne ich erst durch die Kategorie der Kausalität oder Bewirkung.

Wie, wenn mehrere Substanzen oder Dinge da sind, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in der anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann, das läßt sich aus dem bloßen Begriffe der Gemeinschaft allein nicht begreifen. Denn man sieht daraus nicht ein, was die Vermittlung unter Dingen bilden solle, die durch ihre Subsistenz, d. i. durch die Selbständigkeit ihres Wesens sich voneinander völlig isolieren. Deshalb glaubte Leibniz die Gottheit zu Hilfe rufen zu müssen, um sich die Verbindung der Substanzen, d. i. ihre Gemeinschaft, begreiflich zu machen. Wenn aber diese Substanzen zugleich im Raum existieren, so können wir die Möglichkeit ihrer Gemeinschaft gar wohl begreifen. Denn der Raum enthält schon a priori formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen Beziehung der Dinge aufeinander (in Wirkung und Gegenwirkung) in sich. Andererseits aber können wir, daß und wie die im Raum zugleich befindlichen Dinge ihrem Dasein nach notwendig miteinander verknüpft sind, nicht anders als aus dem Begriff der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung erkennen.

Die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Kausalität und der Wechselwirkung erweitern also den Begriff, auf den sie sich gründen, synthetisch dadurch, daß sie der Vorstellung seines

Gegenstandes noch etwas hinzufügen, was in demselben nicht enthalten ist. So wird in dem ersten Grundsatz der Substanz (dem Wesen) die Beharrlichkeit, in dem zweiten der Wirkung die Veränderung und in dem dritten dem Begriffe der Gemeinschaft die Gleichzeitigkeit hinzugefügt, und es ist die Anschauung der Zeit, die diese Begriffe (die Schemate) zu den reinen Kategorien hinzubringt. Dem Begriffe (der Kategorie) der Substanz korrespondiert in der Anschauung die Beharrlichkeit, dem reinen Vernunftbegriff der Wirkung einer Ursache die Veränderung und dem Begriffe der Wechselwirkung die Gleichzeitigkeit.

Diese Grundsätze bilden sich nun gerade umgekehrt wie die mathematischen. In mathematischen Urteilen kommt durch die Konstruktion des Subjektsbegriffes ein neues Prädikat zu dem Subjekte hinzu, in metaphysischen dagegen bringt die Anschauung der Zeit gleichsam ein neues Subjekt zu dem gegebenen Prädikate hinzu. Dieses Subjekt ist aber kein Gegenstand der Sinnesanschauung, sondern eine notwendige Bedingung der Existenz aller wirklichen Gegenstände. In den Sätzen: „das schlechthin Beharrliche ist das Wesen in allem Wechsel der Erscheinungen", „jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache", „alles Gleichzeitige befindet sich in notwendiger Wechselwirkung", ist das Schema das Subjekt und die Kategorie das Prädikat der Regel. Dort bei den mathematischen Sätzen ist zuerst der Gegenstand gegeben und man geht von der Anschauung aus und zum Begriffe (im Prädikat) fort. Hier dagegen ist zuerst der Begriff (das Prädikat der Regel) gegeben und man geht von diesem vermöge der notwendigen Bedingungen seiner Existenz zum Gegenstande in der Anschauung fort. Jene entspringen aus der Anschauung, diese aus reinen Vernunftbegriffen, denn diese Begriffe geben an, wie das Mannigfaltige der Anschauung in der Zeit verknüpft werden müsse.

Das transzendentale Schema ist also das Band zwischen der logischen Form und dem Gehalt des Urteils, es ist die Bedingung der Subsumtion der Dinge unter die Kategorie. Das transzendentale Schema macht es, daß wir in einem

bestimmten Falle gerade diese und nicht eine andere Urteilsform anwenden. Der mathematische Schematismus enthält also die Regel, nach der sich aus den Kategorien die metaphysischen Grundsätze bilden. Wer diese Regel nicht kennt, erhält leicht einen falschen Ausspruch dieser Grundsätze. So hat man in der Wolffschen Schule das Gesetz der Kausalität so ausgesprochen: „Alles hat seinen Grund“, oder: „Jedes Ding hat seine Ursache“, während es heißen muß: „Jede Veränderung oder jede Begebenheit hat ihre Ursache.“ Wenn man das Kausalitätsgesetz auf die gegebene Weise falsch ausspricht, so kommt man mit zwei Dingen in Verlegenheit: mit der Masse und mit der Gottheit. Keines von beiden kann eine Ursache haben. Der Fehler liegt hier darin, daß man den Begriff „der Wirkung einer Ursache“ wie ein Prädikat der Dinge ansieht, d. i. daß man die Dinge selbst unmittelbar unter diesen Begriff subsumiert, statt daß man bloß die Bedingung darunter subsumieren sollte, welche die Anwendung dieses Begriffes auf Gegenstände möglich macht. Diese Bedingung ist das mathematische oder transzendentale Schema.

Durch diese Nachweisung der synthetischen Natur der aus dem mathematischen Schematismus der Kategorien entspringenden Grundsätze ist nun auch der Einwurf beseitigt, daß das mathematische Schema mit der Kategorie zusammenfalle und daher mit derselben ein und dasselbe sei. Das mathematische Schema ist zwar mit der Kategorie notwendig verbunden, aber mit derselben nicht identisch, d. i. die Verbindung beider ist eine synthetische und keine analytische. Das Schema liegt auf dem Felde der Anschauung, die Kategorie auf dem Gebiete des Denkens. Der Vorstellung des Schemas sind wir uns unmittelbar in der Anschauung, der Kategorie erst mittelbar durch die Form des Urteils bewußt. Jenes ist eine Form der Zusammensetzung, zwar nicht der Dinge selbst, sondern des der Zeit nach Mannigfaltigen in den Dingen, diese ist eine Form der Verknüpfung.

Ich sehe den Baum im Sommer im Laub- und Blütenschmuck, im Winter dürr und blattlos vor meinem Fenster stehen. Was ich hier im Verlaufe der Zeit sehe, ist ein Wechsel

von Erscheinungen. Ich stelle mir aber nicht etwa vor, daß die Natur im Winter den belaubten Baum wegnimmt und einen ganz anderen unbelaubten Baum an dessen Stelle setze, sondern ich weiß, daß es derselbe Baum ist, an welchem nur ein Wechsel der Eigenschaften stattgefunden, indem er die Blätter, die er im Frühling bekommen, im Herbst wieder abgeworfen hat. Ich setze also die Unveränderlichkeit (Identität) der Existenz des Gegenstandes voraus, d. i. ich wende die Kategorie der Wesenheit vermöge der Beharrlichkeit seiner Gestalt auf meine Anschauung des Baumes an.

Ich sehe den Wolkenschatten über die Landschaft fliegen und die Sonne am Himmel stehen. Was ich hier sehe, ist Veränderung der Beleuchtung. Daß aber diese Veränderung durch das Vorüberziehen der Wolke vor der Sonne hervorgebracht sei, das sehe ich nicht, sondern denke es kraft der Kategorie der Kausalität hinzu. Häufig fallen die Ursachen selbst gar nicht mit in die Beobachtung, sondern sind verborgen und müssen erst induktorisch aufgesucht werden.

Ich sehe Sonne und Mond am Himmel und die Erde unter meinen Füßen, aber ich sehe nicht den Zusammenhang, der zwischen diesen Weltkörpern stattfindet, ich sehe nicht das Band der Gravitation, das diese Körper zusammenhält und ihren Lauf regelt. Dieses kann ich nur denkend, d. i. durch Begriffe, erkennen kraft der Kategorie der Wechselwirkung, denn zufolge dieser bestimmt sich erst der von der Form des Ganzen abhängige Zusammenhang der Dinge.

Die Kategorie und ihr transzendentales Schema sind sowohl ihrem Ursprunge wie ihrem Inhalte nach verschieden[53]. Die Begriffe des Wesens und der Eigenschaft sowie der *Inhärenz* des einen in dem anderen liegen weder in der Anschauung des Wechsels noch in der Anschauung der andauernden Gegenwart, d. i. der Beharrlichkeit, sondern kommen erst zu beiden hinzu und bestimmen ihr Verhältnis zueinander. In der Anschauung der Veränderung liegt noch nicht der Begriff der Dependenz, d. i. der Abhängigkeit des einen von dem anderen. Die mathematische Notwendigkeit des Nacheinandergeschehens (z. B. Christi Geburt fällt nach Alexander dem Großen) ist etwas ganz anderes als die intellek-

tuelle Notwendigkeit des Durcheinander (wie z. B. die Mondfinsternis erfolgt durch den Schatten der Erde). Endlich in der Anschauung der zugleich befindlichen Dinge liegt noch nicht die Vorstellung ihrer wechselseitigen Einwirkung aufeinander, sondern diese kommt erst durch den Begriff der Wechselwirkung hinzu.

Wir erkennen z. B. das Planetensystem als ein dynamisches Ganzes, d. i. als ein Ganzes der Wechselwirkung, die Bilder der Fixsterne am Himmel dagegen nur unter den Bedingungen der zufälligen mathematischen Zusammensetzung. Die Sterne des Orion, des großen Bären, des Bootes und aller anderen Sternbilder sind nicht physisch, sondern bloß optisch verbunden, d. i. sie stehen nur nach dem Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung in Gruppen vereinigt, ohne daß diese ein Ganzes der Wechselwirkung bildeten.

Am augenfälligsten zeigt sich der Unterschied zwischen Schema und Kategorie in den Momenten der Quantität und Qualität, wo es für alle drei Kategorien immer nur ein Schema gibt. Jede Zahl bildet sich auf diskrete Weise, d. i. sprungweise durch Zusammensetzungen aus Einheiten. Jeder Gegenstand der Anschauung dagegen ist eine stetige Größe, in welcher kein Teil der kleinste ist. Wollen wir das Gesetz der Stetigkeit selbst in Rechnung nehmen und auf Zahlen bringen, so verwickeln wir uns in alle Schwierigkeiten der Analysis des Unendlichen. Wir müssen nämlich alsdann den Größen, mit denen wir rechnen, die Bedingung auflegen, daß in ihrer Zusammensetzung kein Teil der kleinste sei, d. h. wir müssen sie als Integrale aus Differentialen entstanden oder als Zusammensetzungen aus Teilen ansehen, die kleiner sind als jede anzugebende Größe. Eine gebrochene Linie, wie etwa der Umfang eines Polygons, verändert an jedem Endpunkte sprungweis ihre Richtung um eine bestimmte Größe (einen bestimmten Winkel) und man kann ihre Länge zwischen zwei beliebigen Eckpunkten als die Summe der zwischenliegenden Polygonseiten bestimmen. In einer krummen Linie dagegen gibt es keine solche kleinsten Teile der Änderung ihrer Richtung, sondern zwischen zwei Endpunkten in ihr

geht die Richtung der Teile stetig aus der Richtung der ersten Tangente in die der letzten über. Soll daher hier die Länge dieses Stücks der krummen Linie berechnet werden, so werden wir sie nicht aus kleinsten Teilen summieren können, sondern wir müssen sie unter der Voraussetzung berechnen, daß ihre Bildung nach einem bestimmten Gesetz (der Gleichung der Kurve) so erfolge, daß in ihrer Zusammensetzung kein Teil der kleinste sei. Da also hier eine direkte Messung der Größe der Teile, aus denen sie zusammengesetzt ist, unmöglich ist, so müssen wir diese Messung umgehen und die Größe der krummen Linie zwischen zwei Endpunkten aus ihrem Bildungsgesetz und der momentanen oder augenblicklichen Größe ihrer Richtungsänderung an einem bestimmten Punkte bestimmen. Dies geschieht nach den Regeln der Differential- und Integralrechnung.

In der Zahl ist jeder Teil in der Vielheit gleichartig sowohl mit der Einheit (dem Maße) als dem Ganzen (der Allheit der Teile), welche Gleichartigkeit wir in reiner Anschauung erkennen. Daher gibt es hier für alle drei Kategorien nur ein Schema.

Ein ganz analoges Verhältnis zwischen Kategorie und Schema findet auch in dem Moment der Qualität statt. Realität und Negation sind entgegengesetzte Begriffe, aber in der Erfahrung findet ein stetiger Übergang von einer Realität zur Negation derselben statt. Die Lichthelle des Tages z. B. verlischt nicht plötzlich zur Nacht, sondern verschwindet allmählich durch alle Grade der Dämmerung bis zum völligen Dunkel.

§ 45.

Die Möglichkeit dieser Verbindung beruht auf der transzendentalen Apperzeption.

Nachdem wir gesehen haben, daß und wie sich die Kategorie und ihr transzendentales Schema voneinander unterscheiden, müssen wir weiter untersuchen, wodurch ihre Verbindung zustande kommt oder vielmehr, worauf ihre notwendige Verbindung ursprünglich beruht.

Alle Verbindung (conjunctio) in unserer Erkenntnis ist entweder Zusammensetzung (compo-

sitio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, das nicht notwendig zueinander gehört. Z. B. wenn ich ein Quadrat durch die Diagonale in zwei Dreiecke teile, so gehören diese Dreiecke nicht notwendig zueinander, ein jedes derselben kann auch für sich bestehen. Die zweite Art der Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, insofern es notwendig zueinander gehört, wie z. B. das Akzidens zu irgend einer Substanz oder die Wirkung zu der Ursache. Hier kann ich mir das eine ohne das andere gar nicht einmal denken. Die Zusammensetzung ist immer eine Verbindung des Gleichartigen, die Verknüpfung kann auch eine Verbindung des Ungleichartigen sein. Die Zusammensetzung gibt figürliche (anschauliche), die Verknüpfung intellektuelle Synthesis, d. i. eine Verbindung, die sich nicht anschauen, sondern nur denken (durch einen Begriff vorstellen) läßt. Die Möglichkeit der Zusammensetzung ruht auf den Grundvorstellungen der reinen Anschauung: Raum und Zeit, die Möglichkeit der Verknüpfung auf der spekulativen Grundform unserer Erkenntnis. In den Formen der Zusammensetzung (Raum und Zeit) wird zuerst aller Gehalt der Sinnesanschauung notwendig verbunden. Dieses verbundene Ganze der Zusammensetzung muß dann aber auch notwendig unter die nur denkbare Einheit der notwendigen Verknüpfung aller Existenz fallen. Die metaphysischen Grundsätze bringen uns nun die Verknüpfung der Existenz des in den mathematischen Formen der Zusammensetzung Gegebenen in abstracto zum Bewußtsein, indem das Schema der Zusammensetzung, die Kategorie der Verknüpfung gehört.

Notwendige objektive synthetische Einheit, d. i. die notwendige Verbindung aller Gegenstände zur Einheit der Welt, entsteht noch nicht durch die Vereinigung mannigfaltiger Vorstellungen in einem Subjekte, auch noch nicht aus der Einheit des Bewußtseins, daß alle diese Vorstellungen meine Vorstellungen sind, sondern außer der Einheit des Subjekts und außer der Einheit der Reflexion oder der Selbstbeobachtung gehört noch eine unmittelbare ursprüngliche Grundvorstellung dazu, in welcher alle einzelnen Erkenntnisse als

Teile des Ganzen zusammenfallen. Durch diese Vereinigung aller Teile des Erkennens in einer Form des Ganzen entsteht erst die Einheit des Erkennens selbst. Allen Formvorstellungen (formalen Vorstellungen) liegt daher im dunklen Innern unserer Erkenntnis gemeinschaftlich und gleichförmig eine objektive Grundform zugrunde, von welcher alle besonderen Formen der objektiven synthetischen Einheit nur unvollständige Abbilder vor dem Bewußtsein sind. Die notwendige Verbundenheit aller unserer Erkenntnisse zur Einheit eines Ganzen der Welterkenntnis nach dem Gesetz der einen Wahrheit, d. i. das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis selbst, wäre nicht möglich, wenn in ihr nicht eine solche erste Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit läge. Diese Grundvorstellung der notwendigen objektiven synthetischen Einheit in unserer unmittelbaren Erkenntnis, welche der Quell aller Einheit und Notwendigkeit in unseren Erkenntnissen ist, nennt Fries die ursprüngliche formale Apperzeption. Sie ist die objektive Form des Ganzen meiner unmittelbaren Erkenntnis. „Objektiv" in demselben Sinne, in welchem der Raum, die Form der äußeren Anschauung, oder die Zeit, die Form unserer Anschauung überhaupt, etwas Objektives außer uns ist.

Es ist ein und dieselbe Grundvorstellung der objektiven Einheit und Notwendigkeit, welche hinter dem Bewußtsein dem Raume, der Zeit und der spekulativen Grundform zugrunde liegt. Die Spaltung von Raum, Zeit und Kategorien findet nur vor dem Bewußtsein statt. Der ursprünglichen notwendigen Grundvorstellung unserer Vernunft, d. i. der formalen Apperzeption, können wir uns nämlich nur stufenweis nach verschiedenen Verhältnissen bewußt werden: teils unmittelbar (durch den inneren Sinn, zuerst bei Gelegenheit der einzelnen Sinnesanschauungen und dann mit Hilfe der Erinnerungen: Raum und Zeit), teils nur mittelbar (durch Reflexion: die Kategorien). Raum und Zeit ist das klare, d. i. anschauliche, die Verhältnisform der Kategorien von Wesen, Ursache und Gemeinschaft (d. i. die spekulative Grundform) das dunkle Stück der formalen Apperzeption. Die Begriffe, die aus ihr entspringen, zerfallen daher in zwei

Klassen: in solche, die von der Wahrnehmung durch den inneren Sinn abhängig sind und die daher den Charakter der Anschaulichkeit an sich tragen, und in solche, die von der Wahrnehmung durch den inneren Sinn ganz unabhängig und nur reflektierte Begriffe sind[54].

Aller Gehalt unserer Erkenntnis vereinigt sich in ein und derselben Grundform und ist in dieser mit Notwendigkeit verbunden. Die unmittelbare Erkenntnis unserer Vernunft bildet daher in jedem Augenblick *ein* Ganzes, welches *Fries* die *transzendentale Apperzeption* nennt, und welches eigentlich der Gegenstand ist, der durch inneren Sinn und Reflexion in uns beobachtet wird. Diese transzendentale Apperzeption oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft hat *Kant* noch nicht bemerkt, indem er es mit dem objektiven Dasein der Dinge verwechselte. Die Synthesis des Verstandes, die eine Vorstellung zur anderen (das Prädikat zum Subjekt) hinzusetzt, ist nur eine *Wiederholung* der Synthesis der unmittelbaren Erkenntnis; der logischen Verbindung von Subjekt und Prädikat in *mathematischen Urteilen* liegt die unmittelbare Zusammensetzung in der *reinen Anschauung* zugrunde. Ebenso gründet sich die Synthesis von Subjekt und Prädikat in *metaphysischen* Urteilen auf eine ursprüngliche Synthesis unserer Vernunft in der unmittelbaren Erkenntnis. Man nehme z. B. das Urteil: „Wenn im Frühling warmer Regen und Sonnenschein wechseln, so grünt die Landschaft schnell." Hier denken wir erst getrennt im Vordersatz teils Wärme, Regen und Sonnenschein, dann im Nachsatz das schnelle Grünen der Landschaft. Durch die Form des hypothetischen Urteils aber behaupten wir, daß das letztere als Wirkung von dem ersteren als Ursache abhänge. Aber diesem Urteil liegt die unmittelbare Erkenntnis dieser ganzen Begebenheit zugrunde, in welcher jenem getrennten Auffassen nach Begriffen voraus Wärme, Regen und Sonnenschein unter der Form der Bewirkung mit dem Grünen der Landschaft unmittelbar verbunden sind.

Die *transzendentale Apperzeption* ist also das unmittelbare Ganze der Erkenntnis meiner Vernunft in

jedem Augenblicke ihrer Lebensäußerung. In derselben ist „das Ich“ der reinen Apperzeption der einzige unmittelbare Gehalt, den der Sinn nicht gegeben hat, die ursprüngliche formale Apperzeption aber ist die unmittelbare Form jenes Ganzen, in ihr liegt das Gesetz der Apodiktizität, der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche teils vor dem inneren Sinn erscheinen, teils von der Reflexion aufgefaßt werden.

Die transzendentale Apperzeption ist das feststehende, immer gegenwärtige Ganze meiner unmittelbaren Erkenntnis, das fortwährend wächst. Sie ist gleichsam ein bleibendes Bild, das unter wechselnder Beleuchtung nur den Blicken des Bewußtseins sich bald so, bald anders und immer nur teilweise darstellt, und da in ihr alle Erkenntnisse gleichzeitig vorhanden sind, so ist in ihr das Dasein einer einzelnen Erkenntnis unabhängig vom Zeitverlauf. Wenn Papageno in der Zauberflöte singt, so ist dabei das Wunderbare, daß die Vorstellungen aller Töne, die er zu singen hat, in seiner transzendentalen Apperzeption zugleich sind. Wir kommen hier auf die schon früher berührte Schwierigkeit[55], daß für das Ganze meiner unmittelbaren Erkenntnis der Verlauf der Zeit aufgehoben ist, wovon der transzendentale Grund eigentlich in der Anschaulichkeit der Zeitvorstellung liegt. Die Lösung dieses psychologischen Rätsels liegt nun in der richtigen Vorstellung vom Bewußtsein überhaupt, denn dessen Möglichkeit beruht gerade auf dieser Beschaffenheit der transzendentalen Apperzeption. Nur das empirische Bewußtsein steht unter den Bedingungen des Zeitverlaufs, aber das Bewußtsein überhaupt ist unabhängig von demselben. Wenn ich eben erst erfahre, daß 1648 der westfälische Friede geschlossen wurde, so tritt hier in mein empirisches Bewußtsein eine Tatsache neu ein. Wenn ich dieselbe aber einmal kenne, so hat sie in der transzendentalen Apperzeption ihre feste Stelle und sie gehört mir dann mit Bewußtsein überhaupt. Der westfälische Friedensschluß von 1648 ist eine für alle Zeiten gültige Wahrheit. Wenn ich eben eine neue Sinfonie höre, so habe ich in meinem empirischen Bewußtsein allerdings die Töne nacheinander, da sie wirklich sukzessive mein Ohr treffen, d. i. die Töne selbst existieren

objektiv im Abspielen der Sinfonie nacheinander; aber wenn ich diese Musik einmal kenne, wenn sie Eigentum meiner transzendentalen Apperzeption geworden ist, so habe ich sie mit Bewußtsein überhaupt. Alle Töne der Sinfonie habe ich dann gleichzeitig und ich kann Anfang, Mittel und Ende miteinander vergleichen. Das Bewußtsein überhaupt ist also kein momentanes, in der Zeit vorüberschwindendes, sondern ein bei allem Zeitverlauf feststehendes Bewußtsein, das uns gleichsam einen Blick in die Einheit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis gestattet.

Meine transzendentale Apperzeption lebt selbst objektiv in der Zeit fort. Das, was sie in jedem Augenblicke n e u erlebt, dessen bin ich mir nur mit empirischem Bewußtsein bewußt; was ihr aber schon als Eigentum gehört, dessen kann ich mich auch wieder mit Bewußtsein überhaupt bemächtigen und es in Urteilen der Reflexion aussprechen. Der transzendentalen Apperzeption gehören als Eigentum alle Erkenntnisse, die wir in synthetischen Urteilen aussprechen; und solche, welche wir in synthetischen Urteilen a p r i o r i aussprechen, sind teils durch die Natur unserer Sinnlichkeit, teils durch das reine Selbstbewußtsein „Ich" ursprüngliche gehaltvolle Bestimmungen der formalen Apperzeption oder Erkenntnisse der reinen Vernunft.

Alle Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption sind nämlich von dreierlei Art: 1. die in ihrer Art einzige unmittelbare Gehaltbestimmung im r e i n e n S e l b s t b e w u ß t s e i n, die Vorstellung: „Ich"; 2. die vielen empirischen Gehaltbestimmungen durch den Sinn in der Empfindung, die S i n n e s a n s c h a u u n g e n einzelner Gegenstände und 3. ursprüngliche Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption sowohl spekulativ durch die N a t u r der Sinnlichkeit als praktisch durch die handelnde Vernunft. Dies gibt d i e E r k e n n t n i s a p r i o r i. Das Ich der reinen Apperzeption bezeichnet den einen und gleichen Gegenstand aller inneren Anschauung und Erfahrung als dasselbe in allen seinen Tätigkeiten identische erkennende, lustfühlende und handelnde Subjekt. Und so wie die formale Apperzeption unserer ganzen Welterkenntnis ihre notwendige Form gibt, so ist diese

ursprüngliche Gehaltbestimmung der formalen Apperzeption in der Vorstellung „Ich" das reflektierte Selbstbewußtsein, die Form der Selbsterkenntnis, in welche der innere Sinn den Gehalt liefert, und auf der die Einheit der inneren Erfahrung beruht*.

---

* Das Grundverhältnis in der menschlichen Erkenntnis ist das Verhältnis der reinen Vernunft (der formalen Apperzeption) zu den Sinnen (der materialen Apperzeption) und zur Selbsterkenntnis (dem Bewußtsein). Aus diesem Verhältnisse ergibt sich auch die Deduktion der drei Dimensionen des Raumes.

Die Zeit ist die anschauliche Verbindungsform der Existenz der Dinge, der Raum dagegen die anschauliche Verbindungsform der Gegenstände selbst. Beide haben ein mannigfaltiges Außer einander in Verbindung, dies ist bei der Zeit das Nacheinander der Existenz, beim Raume das Nebeneinander der Gegenstände außer uns. Die äußere Sinnesanschauung fällt unmittelbar in die formale Apperzeption und modifiziert dadurch neben dem reinen Selbstbewußtsein die transzendentale Apperzeption. Die innere Sinnesanschauung dagegen fällt zunächst in das reine Selbstbewußtsein und modifiziert nur durch dieses die transzendentale Apperzeption. Deswegen fällt die formale Bestimmung der äußeren Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung, während die formale Bestimmung der inneren Sinnesanschauung, das reine Selbstbewußtsein, nur durch die Reflexion aufgefaßt werden kann. Dieser Unterschied des Raumes und des reinen Selbstbewußtseins bildet einen wesentlichen Unterschied zwischen der äußeren und inneren Erfahrung. Die Gegenstände der äußeren Sinne fallen ihrem Gehalte nach in den Raum, ihrer Existenz nach in die Zeit und sind so einer durchgängigen vollständigen mathematischen Verbindung unterworfen. Hingegen meine Tätigkeiten, die ich innerlich anschaue, stehen zwar auch ihrer Existenz nach unter der Bedingung der mathematischen Zusammensetzung in der Zeit, sie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbstbewußtseins ohne alle mathematische Nebenordnung vereinigt.

Warum hat nun aber die Zeit nur eine, der Raum drei Abmessungen oder Dimensionen? Dimension ist in einer reinanschaulichen Form das Gesetz der Ordnung der Dinge in ihr, wodurch in dem Ganzen der Form die Regel einer einzig möglichen und notwendigen Anordnung liegt, die sich aber nach einer oder mehreren Dimensionen erweitert, je nachdem das Gesetz der Anordnung einfach oder zusammengesetzt ist.

Zufolge der sinnlichen Natur unserer Vernunft ist es nicht möglich, daß wir uns des Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntnis jemals vollständig und auf einmal bewußt werden könnten, sondern uns ist der Unterschied des Dunklen, Klaren

---

Die Zeit hat das Eigentümliche, daß sie nur eine Dimension hat und daß in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt, denn die Vergangenheit ist vorüber und die Zukunft wird erst dadurch, daß sie von der Gegenwart erreicht wird. Im Raum dagegen ist der einfache Punkt nur die Grenze aller Realität und erst der Inbegriff aller drei Dimensionen befaßt die körperliche Ausdehnung, das Reale selbst. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältnis jedes Gehalts der Erkenntnis zur formalen Apperzeption. Da die Ordnung des Mannigfaltigen hier nur durch das einfache Verhältnis zur Form bestimmt wird und dieses Verhältnis für jede materielle Erkenntnis das eine und gleiche ist, so hat auch die Zeit nur eine Dimension. Das Gesetz der Anordnung ist hier einfach nur nach einer Richtung. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Existenz zunächst mit dem „Ich bin" verbunden werden muß, dieses aber selbst mir nur in ins Unendliche mannigfaltigen Zuständen erscheint.

Raum hingegen ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das Zusammenfallen alles gegebenen Mannigfaltigen der äußeren Sinnesanschauungen in der formalen Apperzeption, so weit diese formale Bestimmung noch in die Anschauung fällt. Der Raum verbindet also unmittelbar das Gegebene der Gegenstände, und gehört nur dem äußeren Sinne. Hier gibt es: 1. ein Verhältnis jeder materialen Apperzeption zur formalen, d. i. jedes Gehalts zur Form. Dies gibt die Dimension der Länge und die Möglichkeit der geraden Linie (Einheit der Verbindung zweier Punkte oder Oerter); 2. ein Verhältnis jeder materialen Apperzeption zu jeder anderen in der formalen Apperzeption, d. i. ein Verhältnis jedes Gehalts zu jedem anderen in der Form. Dies gibt die Dimension der Richtungen und die Möglichkeit des Krummen (Mannigfaltigkeit der Verbindung zweier Punkte); 3. die dritte Dimension kommt aus dem Verhältnis des mannigfaltigen Gehalts der äußeren Sinnesanschauung zu dem ursprünglichen Gehalt des reinen Selbstbewußtseins in der Vorstellung: Ich, wodurch der Standpunkt des inneren Sinnes und vermittels der Wahrnehmung durch diesen die Anschaulichkeit des Raumes bestimmt wird. Dies ist die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkte des selbst im

und Deutlichen unvermeidlich. In dem Dunkel meines Inneren liegt die ganze unmittelbare Erkenntnis meiner Vernunft als ihre transzendentale Apperzeption. Vor dem Bewußtsein wiederholen sich aber davon in klarer und deutlicher Vorstellung nur einzelne Teile in Anschauen, Dichten und Denken.

Die formale Apperzeption nun als die unmittelbare Form jenes Ganzen der transzendentalen Apperzeption gibt zunächst und unmittelbar meiner Welterkenntnis und vermittels der Vorstellung Ich auch mittelbar meiner Selbsterkenntnis ihre Form und Gestalt. Sie selbst ist eine objektive Form der verbundenen Gegenstände und nicht eine subjektive Form der Verbindung meiner Vorstellungen. Die bloß subjektive Verbindung in meinen Vorstellungen ist noch nicht Vorstellung der objektiven Form der verbundenen Objekte. Diese letztere ist selbst der Gegenstand einer besonderen vorstellenden Tätig-

---

Raume gegenwärtigen Beobachters, wodurch erst das Ganze zur notwendigen Anordnung der Dinge geschlossen wird. Der feste Standpunkt im Innern der unmittelbaren Erkenntnis ist aber wohl zu unterscheiden von dem veränderlichen Standorte des Beobachters im Raume. Der im Raume gegenwärtige Beobachter ist sich nämlich körperlich selbst ein Gegenstand der empirischen Anschauung und kann daher auch sein räumliches Verhältnis zu anderen Gegenständen der Welt sinnesanschaulich wahrnehmen. Daher der Unterschied zwischen der reinen Anschauung des Raumes selbst und der perspektivischen Ansicht der Dinge im Raume. Da in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft alle Gegenstände der äußeren Sinnesanschauung zu dem einen Gegenstande des reinen Selbstbewußtseins das nämliche Verhältnis haben, so ist die dritte Dimension, die Dimension der Entfernung, in der reinen Anschauung des Raumes ebensogut bestimmt wie die Dimension der Länge und der Richtungen (der Breite). Aber etwas anderes ist es, wie wir zum Bewußtsein bestimmter Entfernungen gelangen, was immer empirisch geschieht durch Bestimmungen eines Ortes in bezug auf d e n Ort, den wir selbst im Raume einnehmen. Sobald daher in der Anschauung das letztere Verhältnis, die Entfernung der einzelnen Gegenstände vom Auge, nicht bestimmt ist, so sind auch nur die Bedingungen für die Konstruktion der Gegenstände nach zwei Dimensionen vorhanden, wie für die Tafel des Gemäldes oder die Fläche des Himmelsgewölbes, in welchem Falle die Einbildungskraft die fehlende Bestimmung der dritten Dimension gewohnheitsmäßig oder willkürlich ergänzt. Vgl. meine Epochen der Geschichte der Menschheit. Bd. 2. S. 446—450.

keit, und zwar hier einer ursprünglich dauernden, durch deren Andauer oder Beharrlichkeit die Notwendigkeit in unsere Vorstellungen kommt. Die Notwendigkeit in unserer Erkenntnis ist psychologisch nur durch ursprünglich dauernde, sich gleichbleibende Tätigkeit der einen Erkenntniskraft in unserer Vernunft möglich. Jede einzelne wirkliche Äußerung unserer erkennenden Lebenstätigkeit ist zufällig und vorübergehend, weil sie durch äußere Anregung hervorgerufen ist. Aber jede solche angeregte und zur Wirklichkeit kommende Tätigkeit kann sich nur unter der Form der Vernünftigkeit äußern. So liegt allem Wechsel der Tätigkeiten in uns eine sich immer gleichbleibende Form ihrer Äußerung zugrunde, welche durch die Grundgestaltung der Vernünftigkeit selbst bestimmt wird und nicht aus äußerer Anregung entspringt. Wie auch die einzelnen Geistestätigkeiten angeregt werden und wechseln mögen, immer äußern sie sich doch unter dieser ursprünglichen Form, welche ihnen durch die Natur der Vernunft selbst bestimmt wird. Es kommt deshalb eben durch diese stets stehenbleibende eine und gleiche Form zu allem Erkennen des Wandelbaren und Veränderlichen noch etwas Unwandelbares und Unveränderliches hinzu, und dieses ist eben die formale Apperzeption.

Subjektiv aus dem Standpunkte des inneren Sinnes betrachtet, sind alle Vorstellungen und Erkenntnisse Tätigkeiten meines Ichs, durch welche Gegenstände und deren Existenz vorgestellt und erkannt werden, und die transzendentale Apperzeption ist ein Komplex von Tätigkeiten, deren Einheit darauf beruht, daß sie eine allen gemeinschaftliche Form ihrer Äußerung haben, deren Objekt die ursprüngliche Grundvorstellung der notwendigen Einheit ist*.

* Kant versteht unter transzendentaler Apperzeption etwas ganz anderes als wir. Er versteht nämlich darunter: das reine unwandelbare Selbstbewußtsein (die Vorstellung: Ich). Aber dieses verknüpft offenbar noch nicht a priori unsere mannigfaltigen Vorstellungen in einen Begriff. Denn dazu ist noch eine besondere Form der objektiven synthetischen Einheit erforderlich, in welcher die Verbindung des mannigfaltigen Gehalts der Erkenntnis allererst stattfinden kann. Nach Kant ist die notwendige Einheit der Apperzeption in Ansehung alles möglichen Bewußtseins zu jeder Zeit der Erfolg von der Iden-

In allem Wechsel äußerlich angeregter Erkenntnistätigkeiten bleibt eine beharrliche Grundtätigkeit stehen, welche der Form der Erregbarkeit unserer Vernunft angehört und welche den Quell des Notwendigen in unseren Erkenntnissen enthält. Infolgedessen sind alle wirklich angeregten Tätigkeiten in uns nur Teile, oder richtiger ausgedrückt, Modifikationen der einen erkennenden Grundtätigkeit in uns. Auf dieser einen und sich selbst stets gleichen Grundtätigkeit der unmittelbaren Erkenntnis beruht allein die psychologische oder subjektive Möglichkeit der notwendigen objektiven synthetischen Einheit in unserer Erkenntnis. Damit verschiedenartige und getrennte Vorstellungen zur Einheit der Erkenntnis sich zusammen-

---

tität der Apperzeptionen. Letztere ist ihm die Einheit der inneren Wahrnehmung und erstere, von der er will, daß sie im Urteil vorgestellt werde, ist ihm die objektive synthetische Einheit im Wesen der Dinge. Demgemäß besteht die logische Form aller Urteile in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe und indem wir durch diese logische Form des Urteils die Erkenntnis eines Gegenstandes denken, erhebt der Verstand das empirische Bewußtsein der Anschauung vermöge der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption zu einem Bewußtsein überhaupt. Der Fehler in dieser Apperzeptionslehre Kants liegt darin, daß er die Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennens (die reine Apperzeption mit der ursprünglichen formalen Apperzeption) verwechselt. Die erstere ist nur Eigentum der Reflexion und reicht zu einer Theorie der Verbindung noch nicht aus. Die formale Apperzeption als die ursprüngliche Form meiner unmittelbaren Erkenntnis steht auch noch hinter der alle meine Erkenntnisse begleitenden Vorstellung „Ich" und gibt derselben selbst eine formale Bestimmung. Das reine Selbstbewußtsein, der einzige unmittelbar ursprüngliche Gehalt der transzendentalen Apperzeption wird nämlich durch die formale Apperzeption (durch die ursprüngliche Vorstellung der notwendigen Einheit) zur Form der inneren Anschauung. Kant hat also nicht bemerkt, daß die innere Wahrnehmung nur ein Teil vom verbundenen einen Ganzen unserer Erkenntnis ist, der in diesem Ganzen mit darin steht. Die Apodiktizität, welche in dem „Ist" und überhaupt in der Kopula jedes Urteils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbstbewußtsein zu tun, sondern ist nur Abdruck der ursprünglichen formalen Apperzeption im Urteil der Reflexion.

ordnen, ist die erste psychologische Bedingung die Identität des Selbstbewußtseins, d. i. ich muß mir einmal in allem Erkennen meiner selbst als des einen und gleichen Subjekts bewußt sein und dann muß ich mir bewußt sein, daß alle jene Vorstellungen auch **meine** Vorstellungen oder Tätigkeiten sind. Aber dieses beides reicht zur Einheit der Erkenntnis noch nicht hin. Denn dadurch würde nur eine subjektive Einheit der Vorstellungsspiele und noch keine objektive Einheit der Erkenntnis bestehen. Zu dieser letzteren ist überdies noch Identität der erkennenden Grundtätigkeit selbst erforderlich. Nun gibt es aber eine notwendige objektive synthetische Einheit in unserer Erkenntnis, welche uns teils unmittelbar, d. i. anschaulich, in den Formen der reinen Anschauung, teils mittelbar, d. i. im reinen Denken, zum Bewußtsein kommt. Es muß also allem Erkennen eine unmittelbare und ursprüngliche Tätigkeit zugrunde liegen, welche die eine und gleiche in allem Erkennen ist und von welcher alle wirklich angeregten Erkenntnistätigkeiten nur Modifikationen sind. Durch diese in allem Erkennen identische Grundtätigkeit gehört für unsere Vernunft alles, was sie erkennt, in ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntnis mit Notwendigkeit zusammen. Die Einheit dieses Ganzen, d. i. die Einheit der transzendentalen Apperzeption, müssen wir uns also psychologisch denken als Einheit der unmittelbaren Erkenntnistätigkeit selbst und nicht bloß als Einheit der Erkenntniskraft.

Auch in den Assoziationen findet Verbindung der Vorstellungen statt und diese Verbindung beruht ebenfalls darauf, daß alle Tätigkeiten des Geistes in jedem Augenblicke in einer Einheit der Handlung unseres Geistes zusammenfallen, wodurch die Lebhaftigkeit zugleich angeregter innerer Tätigkeiten so voneinander abhängig wird, daß die eine der anderen nachher ihre Belebung wieder mitteilt. Aber die zufällige subjektive Verbindungsweise der Assoziationen und die notwendige objektive synthetische Einheit unserer unmittelbaren Erkenntnis sind ganz verschiedener Natur. Die letztere beruht auf einer Form des Ganzen, in welcher alle Teile zusammenfallen und wobei auf den Grad der Lebhaftigkeit der Vorstellungen gar nichts ankommt, sondern alles nur auf ihr

Nebeneinanderliegen in dem Ganzen. Obschon der Form dieses Ganzen die Anschaulichkeit fehlt, so hat dennoch jede einzelne Vorstellung im Ganzen gleichsam ihren festbestimmten Ort zwischen allen anderen. Es gibt z. B. keine Trennung des Sehens, Hörens und Denkens, sondern nur Einheit des Erkennens und in dieser einen Erkenntnis spielen die sehenden, hörenden, konstruierenden und denkenden Tätigkeiten eine jede ihre bestimmte Rolle. Das Spiel der Assoziationen hingegen hat es gerade mit dem Wechsel der Lebhaftigkeit und seiner Verteilung an die einzelnen gleichzeitigen Vorstellungen zu tun, indem zu jeder Zeit ein bestimmter Grad der Lebhaftigkeit allen meinen inneren Tätigkeiten insgesamt zukommt, der sich in jedem Augenblick meines Lebens immer anders und anders an die einzelnen Tätigkeiten verteilt. Dieses ist intensive Einheit der Tätigkeit unserer Erkenntniskraft (als Einbildungskraft), jenes extensive Einheit ihrer Tätigkeit (als reine Vernunft).

Die Theorie der Apperzeptionen und besonders die Lehre von der formalen Apperzeption hängt auf eine eigentümliche Weise mit der Lehre von den dunklen Vorstellungen zusammen. Ich weiß von meinen inneren Tätigkeiten nicht, indem sie sind und dadurch daß sie sind, sondern dadurch, daß ich mir ihrer bewußt werde. Das Faktum der dunklen Vorstellungen zeigt, daß ich viele Vorstellungen habe, ohne mir ihrer unmittelbar bewußt zu sein. Selbst daß ich sehe und fühle, und was ich sehe und fühle, weiß ich nicht unmittelbar und schlechthin, ich weiß es nicht, indem es ist und dadurch daß es ist, sondern vermöge der Anschauung meiner inneren Tätigkeiten durch den inneren Sinn. „Ich sehe den Baum dort stehen.“ Woher weiß ich das? Dadurch daß ich meine Tätigkeit des Sehens innerlich wahrnehme oder mir derselben bewußt bin. Diese innere Tätigkeit des Sehens ist der Gegenstand der Anschauung des inneren Sinnes. Eine Anschauung, eine Erkenntnis, eine Vorstellung h a b e n und zu w i s s e n , daß ich sie habe, ist also nicht ein und dasselbe. Zu dem ersteren gehört nichts weiter als das bloße Vorhandensein oder die Wirklichkeit der Vorstellung oder der Erkenntnis in mir, das letztere ist Sache des Bewußtseins.

Nur die sinnlich angeregten Tätigkeiten des Geistes fallen unmittelbar in die innere Anschauung. Nur bei Gelegenheit von Affektionen nehme ich in der inneren Empfindung meine Tätigkeiten wahr. Die Fortdauer der Tätigkeiten kann nur mittelbar zum Bewußtsein kommen mit Hilfe der Erinnerung. In der Sinnesanschauung ist das Bewußtsein noch unmittelbar verbunden mit der äußeren Anschauung. Von hier an trennt es sich aber auch sofort von der unmittelbaren Erkenntnis, und diese Trennung wird immer größer, je weiter sich die Erkenntnis von der sinnlichen Anschauung entfernt. Diejenigen Tätigkeiten, die der innere Sinn wahrnehmen soll, müssen entweder unmittelbar sinnlich oder mittelbar (nach dem Gesetz der Assoziation) angeregt sein. Dunkle Vorstellungen verschwinden nicht aus dem Geiste, sondern nur aus dem Bewußtsein. Ohne Bewußtsein würden alle meine Erkenntnisse dunkel sein, erst durch das Bewußtsein werden sie klar. Dieses Hervortreten des Dunklen an das Licht des Bewußtseins oder das Wahrnehmen dessen, was in mir vorhanden ist, macht sich nach zwei verschiedenen Verhältnissen: nach S i n n und R e f l e x i o n. Die innere Wahrnehmung ist nämlich entweder eine u n m i t t e l b a r e oder eine m i t t e l b a r e. Im ersteren Falle gehört sie dem inneren Sinne, im anderen der Reflexion an. Diejenige Erkenntnis, deren wir uns auch u n m i t t e l b a r wieder bewußt sind, ist A n s c h a u u n g. Z. B. wir sehen und hören und wissen auch zugleich, daß und was wir sehen und hören. Diejenige Erkenntnis dagegen, deren wir uns nur m i t t e l b a r mit Hilfe der Erinnerungen und der abstrakten Vorstellungen bewußt werden können, ist die gedachte Erkenntnis in Urteilen. Im Urteil können wir uns m i t t e l b a r auch dessen bewußt werden, was wir erkennen und wissen, o h n e e s u n m i t t e l b a r i n u n s w a h r z u n e h m e n. So sucht jeder nach einer Ursache, wo er Veränderung sieht, aber nicht jeder ist sich dabei des Kausalitätsgesetzes ausdrücklich bewußt.

In dieser Verschiedenheit des Bewußtseins durch inneren Sinn oder Reflexion liegt, wie wir schon gesehen haben, der Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkennt-

nisweise. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der mathematischen Erkenntnisse beruht darauf, daß sie ursprüngliche Tätigkeiten der Vernunft sind, die Evidenz (Einleuchtendheit) derselben aber darauf, daß diese Tätigkeit eben ein Anschauen ist, d. i. eine solche Tätigkeit im Erkennen, deren wir uns unmittelbar (ohne Beihilfe der Begriffe) bewußt werden. Ich bin der Anschauende und das Anschauen ist meine Tätigkeit, die ich dann wieder innerlich anschaue (wie z. B. mein ursprüngliches Anschauen des Raumes), aber diese Tätigkeit ist bei der mathematischen Anschauung eine ursprüngliche, bei der Sinnesanschauung in der Empfindung nur eine momentan erregte. Daher liegt die ursprüngliche Grundanschauung des Raumes den einzelnen konstruierenden Tätigkeiten der Einbildungskraft schon a priori zugrunde.

Allgemeingültigkeit und Evidenz sind nur in der mathematischen Erkenntnis verbunden, indem hier die ursprüngliche Tätigkeit der Vernunft im Erkennen Anschauung wird. Philosophische Erkenntnisse hingegen können, obschon sie dieselbe Allgemeingültigkeit haben, doch nicht dieselbe Evidenz erlangen, denn hier wird die ursprüngliche Tätigkeit nicht Anschauung, sondern sie kommt erst mittelbar durch Begriffe, d. i. durch vermittelte Reflexion, zum Bewußtsein.

Zwischen dem inneren Sinn und dem denkenden Verstande (dem oberen Gedankenlaufe) liegt der untere oder gedächtnismäßige Gedankenlauf mit seinem Spiel der Erinnerungen, aus denen sich die Begriffe bilden. In diesem Mechanismus der Vorstellungsspiele und geistigen Tätigkeiten, der von der Einbildungskraft belebt und bewegt wird, kommen Vorstellungen nach den Gesetzen der Assoziation wieder zum Vorschein, die wir schon früher einmal gehabt haben. Wo waren nun diese Vorstellungen in der Zwischenzeit, während welcher wir uns nicht an sie erinnerten? Waren sie da auch im Geist vorhanden oder nicht? Wären sie aus dem Geiste völlig verschwunden gewesen, so könnten sie nicht durch innere, sondern nur durch äußere Einwirkung wieder zum Vorschein kommen. Nun kommen die Erinnerungen aber nicht durch äußere Affektion, sondern durch innere Assoziation

wieder zum Vorschein. Da wir sie aber währenddessen in uns nicht wahrgenommen haben, so müssen sie dunkel in uns gelegen haben. Wenn jetzt plötzlich die Erinnerung an Alexander den Großen und die Schlacht von Arbela in mir auftaucht, so werden diese Vorstellungen nicht durch äußere sinnliche Anregung von neuem erzeugt, sondern sie treten durch innere Gegenwirkungen wieder vor das Bewußtsein, indem sie nach den Gesetzen der Assoziation einen Grad der Stärke erlangen, der sie wieder zur inneren Wahrnehmung gelangen läßt. Jede Vorstellung und überhaupt jede innere Tätigkeit muß nämlich einen bestimmten Grad der Stärke besitzen, damit ich mir derselben unmittelbar bewußt werden kann. Das Vermögen der Fortdauer einmal gehabter Vorstellungen, ganz abgesehen davon ob ich mir ihrer bewußt bin oder nicht, ist das Gedächtnis, welches von dem Erinnerungsvermögen noch zu unterscheiden ist, bei welchem letzteren sich das Bewußtsein durch den inneren Sinn mit dem Gedächtnis vereinigt. Die Fortdauer einmal angeregter Geistestätigkeiten oder das Gedächtnis ist die Folge von der Selbsttätigkeit unseres Erkenntnisvermögens. Ohne diese Andauer der inneren Tätigkeiten würde das Innere des Geistes nur ein widersinniges Spiel äußerer Eindrücke werden ohne alle Selbständigkeit. Es muß durchaus etwas Unabhängiges vom äußeren Eindruck da sein, worauf dieser äußere Eindruck erst gemacht wird, sonst erhalten wir den widersprechenden Begriff eines Inneren, welches kein Inneres wäre.

Diese Behauptung der Andauer unserer Erkenntnisse und Vorstellungen scheint nicht im Einklang zu stehen mit der Beweglichkeit der Vorstellungsspiele, welche uns die Selbstbeobachtung zeigt. Wenn wir uns nämlich innerlich beobachten, so sehen wir beständige Veränderung, beständigen Wechsel der Tätigkeiten in uns, aber kein Stehenbleiben derselben. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen der Behauptung der Andauer der Geistestätigkeiten und dem beständigen Wechsel derselben in dem Verlauf der Assoziationen, den wir innerlich beobachten, löst sich auf durch das Verhältnis der inneren Tätigkeiten zur Wahrnehmung

derselben durch den inneren Sinn. Das Erscheinen und Verschwinden der Vorstellungen im unteren Gedankenlaufe ist bloß scheinbar. Die Vorstellungen selbst bleiben stehen, nur die Grade ihrer Stärke wachsen und fallen. Dadurch treten sie bald in das Bewußtsein ein und bald wieder aus demselben in das Dunkel unseres Inneren zurück. So wie auf einem musikalischen Instrumente alle Töne wenn auch lautlos liegen, und erst dann hörbar werden, wenn sie der Spielende dem Instrumente entlockt, so liegen unsere Vorstellungen und Erkenntnisse in dem Dunkel des Gedächtnisses, bis sie die Einbildungskraft nach den Gesetzen der Assoziation von neuem belebt und sie dadurch dem Blicke des inneren Sinnes wieder sichtbar macht.

Es gibt aber in unserem Inneren nicht bloß eine Dunkelheit des Gedächtnisses, sondern auch eine Dunkelheit der reinen Vernunft, indem wir nicht bloß früher klare und nachher verdunkelte, sondern auch ursprünglich dunkle Vorstellungen (nämlich die philosophischen) besitzen. Platons ἀνάμνησις, d. i. das Bewußtwerden der philosophischen Erkenntnis, ist gleichsam ein Erinnern ganz eigener Art, nämlich das Bewußtwerden ursprünglich dunkler Erkenntnisse durch Reflexion. Jedermann besitzt z. B. die Kenntnis von dem Logarithmus von 2 und ebenso von der Umfangszahl π, auch wenn diese Zahlen nicht als klare Vorstellungen in seinem Gedächtnis liegen, denn jener Logarithmus sowie der Kreisumfang lassen sich jederzeit berechnen, d. i. wenn sie auch dunkel sind, zum Bewußtsein bringen, und diese Rechnung bedarf gar keiner empirisch gegebener Zahlen wie die astronomischen Rechnungen.

Das Stehenbleiben einer zahllosen Menge von Geistestätigkeiten nebeneinander im Gedächtnis unter der einen und gleichen Form der Vernünftigkeit ihrer Äußerung hat etwas sehr schwer zu Fassendes. Die Schwierigkeit liegt zuletzt darin, daß die Form des inneren Sinnes, d. i. das reine Selbstbewußtsein, kein Gesetz der anschaulichen Nebenordnung des im Inneren zugleich Befindlichen gibt, wie der Raum dies äußerlich tut. Einige, wie z. B. Fichte, haben des-

wegen behauptet, daß es gar kein Mannigfaltiges zugleich in der inneren Wahrnehmung gebe. Allein nicht das Mannigfaltige zugleich, sondern nur eine reine Form der inneren Anschauung des zugleich Befindlichen fehlt der inneren Erfahrung, welche wie der Raum für das zugleich Seiende der äußeren Anschauung eine Konstruktion desselben möglich machte. Denn diese Form ist hier nur das reine Selbstbewußtsein, welches gar keine Anschauung ist. Ich kann z u g l e i c h sehen, hören, denken und wollen. Es findet also in der Tat eine Nebenordnung des Mannigfaltigen nicht nur in der unmittelbaren Erkenntnis, sondern auch vor dem Bewußtsein statt, nur o h n e e i n e a n s c h a u l i c h e F o r m d e s s e l b e n. Der Fall ist ungefähr der nämliche wie beim Anhören einer Konzertmusik, wobei das Gehör eine Menge zugleich fallender Töne auffaßt, ohne denselben eine anschauliche Nebenordnung in der Harmonie geben zu können, weil auch dem Gehör eine reinanschauliche Form des nebeneinander Befindlichen fehlt. Aus dem Mangel einer solchen reinanschaulichen Form der Nebenordnung des Mannigfaltigen in innerer Erfahrung macht sich dann auch ein Einwurf gegen die dunklen Vorstellungen möglich. Man frägt: W o denn das Dunkel in mir sein soll, dessen ich mir nicht bewußt werde; man sucht gleichsam e i n e n O r t, wo die dunklen Vorstellungen des Gedächtnisses sowie der reinen Vernunft ihren Sitz haben und findet den nirgends. So sagt L o c k e: der Ausdruck „die Vorstellungen sind im Gedächtnis“ sagt in Wahrheit: „sie sind nirgends.“ Wir werden das jetzt leicht erklärlich finden. Eben weil es keine anschauliche Form der Nebenordnung in innerer Erfahrung, kein Analogon des Raumes gibt, so gibt es auch keine anschauliche Stellengebung der gleichzeitig vorhandenen Tätigkeiten meines Inneren und mithin auch keine leeren Stellen für die dunklen Tätigkeiten meines Vorstellens und Erkennens. Hierin liegt die Unmöglichkeit, einen O r t der Dunkelheit in meinem Inneren anzugeben.

Aus der Theorie der Apperzeptionen läßt sich nun auch der Grund des Irrtums aufdecken, der Hume zu seinem Zweifel Anlaß gab. Hume unterscheidet nämlich die Gesetze

der Assoziationen, die bloßen Gesetze der Erinnerung nicht von den Gesetzen der objektiven synthetischen Einheit der Erkenntnis. Unsere Assoziationen werden von den Gesetzen der Ähnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und der ununterbrochenen Zeitfolge regiert. Aber nach diesen Gesetzen erfolgen bloß subjektive Verbindungen in unseren Vorstellungen ohne objektive Bedeutung. Wenn mir z. B. durch die Gewohnheit der Sprache beim Wort der Begriff einfällt, so wird dadurch das Wort nicht zu einer Beschaffenheit oder Wirkung des Begriffs, sondern es bleibt eine bloß subjektive Assoziation der Vorstellungen, der Grund der Verbindung liegt hier nur subjektiv in der Einheit des Lebensakts, in dem beide Vorstellungen gleichzeitig miteinander vorkommen, aber nicht in einem objektiven Verhältnis der Dinge. Das Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle, worauf Hume den Kausalzusammenhang der Dinge zurückführen will, ist kein bloßes Gesetz für Assoziationen, sondern ein Gesetz der Erkenntnis in Verbindung mit Erinnerungen. Nicht weil ich durch eine Anzahl gleichförmiger Fälle gewohnt bin, nach dem Blitze des Gewehrs den Knall zu vernehmen, sondern weil ich schon beim ersten Fall der Art Blitz und Knall nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung verknüpfe, setze ich voraus, der Knall werde erfolgen, wenn ich das Gewehr abfeuern sehe. Die Verknüpfung der Vorstellungen bildet sich also hier nicht erst durch die Gewöhnung der Assoziationen, sondern sie liegt dieser voraus schon in der ersten primitiven Erkenntnis. Auch ist die Beschaffenheit der Verbindung hier eine ganz andere. In den Assoziationen folgt nur eine Vorstellung nach der anderen, bei der Bewirkung dagegen erfolgt eine Begebenheit durch die andere. Das Kausalgesetz ist also kein subjektives Gesetz der Verbindung von Vorstellungen, sondern ein objektives Gesetz der Erkenntnis der Verbindung von Gegenständen. Allerdings werden mitten im Spiel unserer Assoziationen die bestimmten Vorstellungen von Ursache und Wirkung meist durch gewohnheitsmäßige Fortführung unvollständiger Induktionen bestimmt, aber die Gewohnheit solcher Induktionen selbst bildet sich jederzeit nach einem Gesetz der Erkenntnis a priori, welches jenen Gewöhnungen zugrunde liegt und die Zufälligkeit der Bestimmungen

nach dem Gesetz ist offenbar etwas ganz anderes als die Notwendigkeit des Gesetzes selbst.

Jetzt läßt sich auch der transzendentale Grund des Schematismus der Kategorien angeben. Er liegt in der tranzendentalen Apperzeption. Durch die formale Apperzeption besteht eine notwendige Verbundenheit aller meiner Erkenntnisse zu einem Ganzen der transzendentalen Apperzeption, d. i. zu einem Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, dessen wir uns teils durch den inneren Sinn, teils durch die Reflexion bewußt werden. Soweit wir nun diese Verbundenheit der Dinge auf der Stufe des inneren Sinns zu erkennen vermögen, trägt sie auch noch den Charakter der Sinnlichkeit an sich: sie zeigt sich als eine Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit, welche den Charakter der Zufälligkeit an sich trägt. Die notwendige Verbindung der Dinge dagegen erkennen wir als eine Verknüpfung der Existenz derselben durch bloßes Denken. Zufolge der ursprünglichen notwendigen Einheit der Apperzeption als formaler Apperzeption bilden der Raum, die Zeit und die spekulative Grundform, d. i. die metaphysische Verhältnisform der Verknüpfung der Existenz der Dinge hinter dem Bewußtsein, ein Ganzes, welches die Form des Ganzen der für sich dunklen unaussprechlichen unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft ist. Diese Einheit der Form der transzendentalen Apperzeption bemerken wir schon an einer eigentümlichen Verbindung der Zeit mit dem Raume. Auf die notwendige Verbundenheit des Raumes und der Zeit in der Einheit unserer Erkenntnis gründet sich nämlich eine ganze Wissenschaft, und zwar eine reinmathematische Wissenschaft: die Phoronomie, die man nach einer Bemerkung von Lagrange gleichsam als eine Geometrie von vier Dimensionen betrachten kann, indem hier die eine Dimension der Zeit noch zu den drei Dimensionen des Raumes hinzukommt. Auf dieser notwendigen Einheit von Raum, Zeit und spekulativer Grundform in der formalen Apperzeption beruht nun auch die ursprüngliche notwendige Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema, deren wir uns in den metaphysischen Grundsätzen bewußt werden. Da uns nun in einem solchen Urteil ein ursprüngliches Grundverhältnis unserer

Erkenntnis zum Bewußtsein kommt, so muß dieses Urteil auch ein Grundurteil, d. i. ein Grundsatz, sein. Ein solches Urteil ist 1. synthetisch, denn es behauptet die Verbindung zweier ungleichartiger Vorstellungen, von denen keine in der anderen enthalten ist, es ist 2. apodiktisch, weil nach dem Gesetz der Einheit unserer Erkenntnis Schema und Kategorie notwendig verbunden sind oder die Synthesis beider eine Synthesis a priori ist; es ist 3. reinphilosophisch, weil die Notwendigkeit dieser Verbindung nicht mehr durch den inneren Sinn, sondern nur durch die Reflexion wahrgenommen werden kann. Der Zusammenhang zwischen dem Schema und der Kategorie liegt nicht mehr in der Anschauung selbst, sondern auf der Grenze der reinen Anschauung und der für sich dunklen unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft (der spekulativen Grundform) und kann eben deshalb nur noch denkend, durch Begriffe, aufgefaßt werden. Das Schema selbst ist zwar noch anschaulich, aber nicht mehr seine Verbindung mit der Kategorie.

§ 46.

Erläuterung der metaphysischen Grundsätze im einzelnen.

Betrachten wir jetzt das System der metaphysischen Grundsätze im einzelnen, das Kant nach den vier Momenten der Kategorientafel in folgender Weise gruppiert:

1. Grundsatz der Anwendbarkeit der Axiome der Anschauung,

2. Antizipationen der Wahrnehmung,

3. Analogien der Erfahrung,

4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Diese Kunstausdrücke klingen vielleicht seltsam und barock, aber sie sind höchst sinnreich gewählt, um den Charakter der Grundsätze jeder Gruppe und ihre Beziehung zu den verschiedenen Erkenntnisweisen auszudrücken.

Die Tafel der metaphysischen Grundsätze zerfällt wie die Kategorientafel in zwei Klassen: nach den Momenten der Anschauung in mathematische und nach denen des Denkens in dynamische. In der ersteren findet sich nur ein Grundsatz, in der letzteren immer drei. Das kommt daher, daß in den beiden Momenten der Anschauung alle drei Kategorien nur ein gemeinschaftliches Schema haben, in den beiden Momenten des Denkens aber jede einzelne Kategorie ihr besonderes Schema besitzt.

1. Der erste von diesen Grundsätzen behauptet die Anwendbarkeit der mathematischen Axiome und somit der mathematischen Erkenntnis überhaupt auf die Sinnenwelt. Diese Behauptung ist der einzige metaphysische Gehalt dieses Gesetzes. Die Entwicklung desselben geht schon in das Gebiet der Mathematik hinüber. Aber dieser Grundsatz ist dennoch von großer Bedeutung: er gibt nämlich der reinmathematischen Erkenntnis eine physikalische Bedeutung. Die Mathematik lebt nämlich in ihrer selbstgeschaffenen Welt der Abstraktionen und lebt in dieser so sicher, daß sie sich über ihren Besitzstand gar nicht zu rechtfertigen braucht. Allein wenn sie nun aus dieser ihrer eigenen Welt heraustritt, was berechtigt sie da vorauszusetzen, daß sich die ihr ganz fremde Welt der wirklichen Dinge nach ihren Zahlen, Maßen und Gesetzen richten soll? Ist es bloß Zufall, wenn sich die Natur hier oder dort der Mathematik fügt, oder ist die Natur nach einem notwendigen Gesetz der Mathematik untertan? Wenn es ein solches Gesetz gibt, so muß dasselbe außer dem Bereich der Mathematik selbst liegen und kann nur metaphysisch sein. Der metaphysische Grundsatz der Anwendbarkeit der Axiome aus reiner Anschauung auf die Erfahrung ist nun in der Tat dieses Gesetz. P l a t o n hat die Sinnesanschauung (πίστις) von der reinmathematischen (dianoetischen) Erkenntnisweise noch völlig isoliert. Die Sinnenwelt, der Gegen-

stand seiner πίστις, ist ihm nur ein wesenloses schattenähnliches Bild des wahrhaft Seienden, das in seiner Wandelbarkeit gleichsam ohne Verkörperung und Wesenheit und ohne die Form einer Naturgesetzmäßigkeit vor uns schwebt; den Gegenständen der reinmathematischen Erkenntnisweise, der διάνοια, legt er aber ohne weiteres eine reale und tiefere kosmische Bedeutung bei. Selbst Kepler betrachtet noch die fünf regulären Körper als die Weltfiguren, die das Geheimnis des Weltbaus, der Architektur des Himmels, enthalten. Aber den Gegenständen der Mathematik, den Figuren und Zahlenverhältnissen kommt eine kosmische Bedeutung nicht von selbst, sondern zufolge unseres Grundsatzes zu. Galilei pflegte zu sagen: „daß in dem Buche der Natur die Philosophie in mathematischen Charakteren geschrieben stehe", und John Herschel bewundert den mathematischen Charakter der Naturgesetze. In allen physikalischen Gesetzen liegt nämlich ein mathematisches Verhältnis als in der Natur gültig ausgedrückt. So in dem Galileischen Fallgesetz, den drei Gesetzen Keplers, dem Newtonschen Gesetze der Gravitation, dem Mariotteschen Gesetz*. Dieser mathematische Charakter ist nun nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Notwendiges für die Naturgesetze und es gibt kein Gebiet der Naturlehre, worin die Naturgesetze diesen mathematischen Charakter nicht hätten. Alle Gegenstände der Sinne befinden sich im Raum und in der Zeit und stehen sonach unter Bedingungen der mathematischen Konstruktion und unter dem Gesetz der Größe. Daher ist in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet. Daher die Herrschaft der Mathematik über die Natur. Erst da, wo wir in einem Gebiete der Natur ein solches mathematisches Naturgesetz gefunden haben, können wir den Zusammenhang der Erscheinungen erklären, erst da gibt es Theorie. Wo wie in der Physiologie ein

---

* Man nehme nur z. B. die allgemeine Gravitation. Das, wodurch die Himmelskörper sich gegenseitig ihre Bahnen vorzeichnen, ist ihre gegenseitige Anziehung. Die Gewalt, mit der sie sich anziehen, hängt aber von zwei Dingen ab: 1. von dem Gewicht ihrer Masse und 2. von dem Quadrat der Entfernung. Hier haben wir also Maß, Zahl und Gewicht in dem Gesetz der Gravitation.

solches Gesetz noch nicht gefunden ist, da befindet sich die Wissenschaft erst auf dem Wege zur Theorie und diesen Weg muß sie durch Induktion nehmen.

2. Antizipation ist die Übersetzung von πρόληψις, Man versteht darunter eine Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann. Die Qualität der Sinnesanschauung, oder die Art der Beschaffenheit (wie Farbe, Ton, Duft etc.) lernen wir jederzeit nur empirisch kennen, sie kann a priori gar nicht vorgestellt werden. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen in Raum und Zeit als die Gestalt und Größe der Dinge schon Antizipationen der Wahrnehmung nennen können, weil in ihnen dasjenige a priori vorgestellt wird, was nur immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Denn dieselbe Gestalt, welche ich erfahrungsmäßig an einem Gegenstande der Wirklichkeit kennen lerne, kann mir schon vorher als eine geometrische Figur bekannt sein, wie z. B, die ellipsoidische Gestalt des Erdkörpers. Wenn aber die Qualität selbst etwas besäße, was a priori erkannt werden könnte, so würde dieses vorzugsweise Antizipation genannt zu werden verdienen. So etwas gibt es nun in der Tat. Jede Realität hat nämlich eine bestimmte Intensität oder einen Grad und dieser kann bis auf Null abnehmen, so daß die Realität selbst allmählich verschwindet. Von der Realität bis zur Negation gibt es daher in der Erfahrung einen stetigen Übergang. Der Grundsatz der Antizipation der Wahrnehmungen antizipiert eine Eigenschaft aller Qualitäten, nämlich die, daß sie einen Grad haben, und unterwirft sie dadurch der Macht des Kalküls, insoweit als die intensive Größe derselben durch Vergleichung mit extensiven Größen gemessen werden kann. Durch dieses Gesetz des Grades ist also die Erkenntnis der Realitäten selbst den Gesetzen der Größe und bedingungsweise auch dem Gesetz der Stetigkeit unterworfen. Alles erscheinende Entstehen und Verschwinden von Beschaffenheiten, z. B. Geschwindigkeit, Wärme, Helligkeit u. s. f. fordert ein stetiges Durchlaufen ihrer Grade von Null aufwärts zur Null abwärts. Aber der Wechsel dieses Entstehens und Ver-

schwindens selbst ist für die Wahrnehmung nicht an das Gesetz der Stetigkeit und an keine unmittelbare Bestimmung a priori gebunden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität (Stetigkeit), an aller Qualität aber nichts weiter a priori als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen[56].

3. Die Analogien der Erfahrung. Erfahrung ist die objektiv notwendige Verbindung der Wahrnehmungen. Sie entsteht nicht, wie Aristoteles und Baco meinten, aus einer Vereinigung mehrerer Wahrnehmungen in eine Erinnerung, sondern aus der Unterordnung der Wahrnehmungen unter einen Begriff von der intellektuellen objektiven synthetischen Einheit (d. i. eine Kategorie). Die Wahrnehmungen kommen in der Erfahrung nur zufällig zueinander. Die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung zur Einheit der Erfahrung kann daher nicht aus ihnen selbst erhellen, sondern gründet sich auf notwendige Regeln (Gesetze) und diese sind die Analogien der Erfahrung. Die Analogien der Erfahrung gehen nicht auf das Verhältnis der Anschauung und die Zusammensetzung der Dinge in ihr, sondern auf das Verhältnis des Daseins der Dinge. Die mathematischen Grundsätze beziehen sich auf die Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit. Die Gestalt eines Dinges, das ich in der Erfahrung kennen lerne, kann ich auch konstruieren, d. i. a priori in der Anschauung darstellen. Ebenso kann ich mir von der Zahl, durch die sowohl die Größe eines Gegenstandes als auch der Grad des Realen der Wahrnehmung bestimmt wird, schon a priori eine Vorstellung machen. Die empirisch gegebenen Formen der Zusammensetzung sind also ihrer Möglichkeit nach auch a priori erkennbar. Allein das Dasein der Dinge läßt sich nicht konstruieren und kann daher a priori nicht erkannt werden. Wenn wir auf diesem Wege auch dahin kommen, das Dasein von irgend etwas zu erschließen, so können wir doch die Beschaffenheit von diesem Etwas nicht bestimmen und daher das, wodurch es sich in der Sinnesanschauung von anderen unterscheiden wird,

nicht antizipieren. Wenn uns irgend ein Gegenstand der Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen einen anderen (vielleicht noch unbekannten) gegeben ist, so kann a priori nicht gesagt werden, welches der andere und wie groß er ist, sondern nur wie er dem Dasein nach in diesem Modo der Zeit (sei es des Zugleichseins, sei es des beharrlichen oder wechselnden Nacheinanderseins) mit jenem notwendig verbunden ist. Nur daß und wie der eine Gegenstand mit dem anderen verbunden ist, wird nach den Analogien der Erfahrung als den notwendigen Gesetzen der Verknüpfung des Daseins der Dinge bestimmt, die Bestimmung des Was (der Qualität) sowie der Größe (Quantität) des einen oder des anderen selbst bleibt der Anschauung überlassen.

In der Mathematik versteht man unter „Analogie" die Gleichheit zweier Verhältnisse, d. i. eine Proportion, und da ist die Analogie jederzeit konstitutiv, d. i. wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, so ist auch das vierte dadurch gegeben, d. i. es kann konstruiert werden. Hier ist aber die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativer, sondern qualitativer Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori bestimmen kann, sondern nur eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung ist also nur eine Regel, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst) entspringt und sie ist kein konstitutiver, sondern bloß ein regulativer Grundsatz, d. i. ein Grundsatz, nach dem der Gegenstand der Erkenntnis nicht gegeben wird, sondern nach dem die in der Anschauung gegebenen Gegenstände nach den Verhältnissen ihres Daseins verknüpft werden. So verhält sich das Feuer im Ofen zur Erwärmung des Zimmers wie die Ursache zu ihrer Wirkung und nach dieser Analogie von Ursache und Wirkung wird daher beides (das Feuer im Ofen und das Steigen der Temperatur im Zimmer) in der logischen Form des hypothetischen Urteils miteinander verbunden. So muß ich das Beharrliche und das Wechselnde an ein und

demselben Dinge nach der Analogie von Wesen und Eigenschaft, das Dasein zweier verschiedener Dinge, von denen das eine jedesmal seinen Zustand ändert, wenn das andere vorhergeht, nach der Analogie von Ursache und Wirkung und das Zugleichsein vieler Dinge nach der Analogie der Gemeinschaft der Teile im Ganzen (d. i. der Wechselwirkung) miteinander verknüpfen.

A) Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Der Begriff der Substanz (des Wesens) liegt aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zugrunde. Bei allen Veränderungen, die wir beobachten, bleibt das Ding dasselbe und nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse, d. i. seine Zustände, wechseln. Der Baum bleibt Baum, wenn er wächst, grünt, blüht, sich entblättert und verdorrt. Ja selbst wenn er abstirbt und verfault, so wird nur die Form der Zusammensetzung seiner Teile zerstört; diese Teile selbst (die Materie, aus der er besteht) bleiben aber unverändert und treten nur in andere Verhältnisse und Verbindungen. Die Quantität seiner Masse bleibt in allen Naturumwandlungen unwandelbar dieselbe, d. i. sie ist beharrlich*.

Jemand wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Diese Antwort hätte er nicht geben können, wenn er nicht vorausgesetzt hätte, daß selbst im

---

* Wenn Herbart in dem Begriff der Veränderung einen Widerspruch sieht, weil darin dasselbe Ding als ein anderes, also als nicht dasselbe vorgestellt werde, so verwechselt er Einzelwesen *(ἄτομον)* und Artbegriff *(εἶδος)*. Das Ding selbst bleibt dasselbe, nur sein Zustand wird ein anderer. Aus Wasser wird durch den Frost Eis, aber dieses ist, wenn auch dem Begriffe nach von jenem verschieden, dem Wesen nach dasselbe, es ist gefrorenes Wasser.

Feuer die Materie (d. i. die Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Die Anwendung der Wage in der Chemie auf die Bestimmung der Massenteilchen in den chemischen Verbindungen gründet sich gleichfalls auf diesen Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, d. i. auf die Voraussetzung des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts in den Erscheinungen. Der alte bekannte Satz[57]: Aus Nichts wird Nichts, ist nur ein Folgesatz oder Korollar aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit. Denn könnte aus Nichts Etwas werden, so würde dadurch die Quantität der Substanz vermehrt werden, was gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit derselben ist.

B) Grundsatz der Kausalität oder der Bewirkung: Alles was geschieht (d. i. jede Begebenheit) hat eine Ursache, oder: jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache.

Das Andauernde ist im Wesen des Dinges begründet und es wird keine Ursache desselben erfordert. Auch wenn ein Ding seinem Zustande gemäß sich regelmäßig verändert, suchen wir noch keine Ursache dafür. Erst der veränderte Zustand der Dinge führt auf die Frage nach der Ursache. Z. B. Geht die Maschine ihren regelmäßigen Gang fort, so entstehen keine neuen Fragen nach einer Ursache desselben, erst wenn ich eine Störung ihres Ganges bemerke, suche ich eine Ursache davon. Sehe ich den Armen in seiner Armut, den Reichen in seinem Reichtum fortleben, so frage ich nach keiner Ursache hiervon, wohl aber wenn ich den Armen reich, den Reichen verarmt wiederfinde. Oder bewegt sich ein Körper gleichförmig in gerader Linie, so ist diese Bewegung durch die Bedingungen seines Zustandes bestimmt und es ist keine besondere Ursache der Fortsetzung dieser Bewegung nötig. Finde ich diese Bewegung aber irgendwie verändert: schneller oder langsamer oder anders gerichtet, so ist dies durch eine Ursache geschehen, weil nun der Zustand des Körpers selbst ein anderer geworden ist.

Man muß wohl beachten, daß es bei dem Gesetz der Bewirkung auf die Ordnung der Zeit, wonach das vor-

hergehende Dasein mit dem nachfolgenden verknüpft ist, nicht auf den Ablauf derselben ankommt. Die Wirkung kann auch als Begleiter der Ursache auftreten, aber das Verhältnis der Zeitordnung bleibt doch, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend, Ursache und Wirkung also zugleich sein, aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar. Wenn ich eine bleierne Kugel auf ein elastisches Kissen lege, so bekommt dasselbe ein Grübchen, hat es aber schon vorher ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel. Es läßt sich also die Ordnung des Vorher und Nachher nicht umkehren, sondern es ist beides gegeneinander fest bestimmt durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, wenngleich Ursache und Wirkung zugleich fallen. Die Ursache ist dem Gedanken nach der vorausgesetzte Grund und die Wirkung dessen Folge. Der Zeitfolge nach erscheint erst der eine und dann der veränderte Zustand der Dinge. Die Wirkung ist hier zunächst die Veränderung des Zustandes und nicht der veränderte Zustand selbst; denn der veränderte Zustand ist erst der Erfolg aus den Bedingungen der Zeitlichkeit, welche noch neben den Ursachen den Verlauf der Begebenheiten bestimmen. Z. B. ich werfe einen Ball gegen die Wand und er prallt zurück. Hier ist der Zustand des Balls durch den Widerstand der Wand im Stoß verändert worden. Die widerstehende Wand wirkt als Ursache so lange fort, als der Stoß dauert und verändert im stetigen Fortwirken den Zustand des Balles, bis dessen Richtung umgekehrt ist und er sich wieder von der Wand entfernt. Nun hört die Wand auf, auf ihn zu wirken, und der veränderte Zustand seiner Bewegung, d. i. die rückgängige Fortsetzung derselben, bleibt nur Erfolg der dazwischen liegenden Bewirkung.

C) Grundsatz der Wechselwirkung: Alle im Raume zugleich existierenden Dinge sind (mittelbar oder unmittelbar) in durchgängiger Wechselwirkung miteinander.

Wechselwirkung ist das Verhältnis der Substanzen, in welchen die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund

in der anderen enthalten ist und diese wiederum den Grund von Bestimmungen in der anderen enthält; d. i. der Zustand des einen Dinges ist eine Folge der Einwirkung eines anderen Dinges und jenes ist wiederum die Ursache von Zuständen in diesem. Es muß hier durch die Erfahrung zuerst ein Ganzes von Einzelwesen in seiner Zusammensetzung gegeben sein und dann müssen wir noch die Gesetze der Bewirkung kennen, durch die es als dynamisches Ganze (als Ganzes der Wechselwirkung) zusammengehalten wird und die Gemeinschaft seiner Teile erhält. Ein solches Ganzes, dessen Kenntnis wir besitzen, ist z. B. das Sonnensystem. Hier kennen wir erst die gegenseitige Lage und Stellung der Körper für einen bestimmten Zeitaugenblick, sowie die Form ihrer Bahnen und die Art der Bewegung durch dieselben (d. i. die mathematische Form des Ganzen), dann aber auch in dem Gesetz der Gravitation das Band (d. i. die dynamische Form des Ganzen), welches die einzelnen Glieder zu einem System der Wechselwirkung verknüpft.

Das zu Verknüpfende erscheint in der Zeit teils nacheinander, teils zugleich. Bei der objektiven Zeitfolge (im Gegensatz der subjektiven Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen) ist die Aufeinanderfolge so bestimmt, daß die Gegenwart wohl von der Vergangenheit, aber nicht umgekehrt abhängig ist. Wenn ein Floß den Strom herabschwimmt, so sehe ich es auf dem Strome erst oben und dann unten, die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen läßt sich hier nicht umkehren. Daher hier die Unmöglichkeit einer willkürlichen Abänderung der Beobachtung. Dagegen ist es bei der Wechselwirkung, z. B. zwischen Mond und Erde, beliebig, ob ich meine Beobachtungen zuerst am Monde und dann an der Erde oder in umgekehrter Ordnung anstelle. Wie und wodurch sollen wir nun aber die bloß subjektive Reihenfolge unserer Beobachtungen von dem, was ist oder geschieht, von der objektiven Zeitfolge des Daseins dieser Dinge selbst unterscheiden? Es muß hier außer dem bloßen Dasein noch etwas sein, wodurch das eine dem anderen seine Stelle notwendig bestimmt. Nun bestimmt nur dasjenige dem anderen mit Notwendigkeit seine Stelle in der Zeit, was die Ursache

von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Denn Ursache und Wirkung sind so miteinander verknüpft, daß jene notwendig vorangehen, diese jener notwendig folgen muß. Wenn aber nicht bloß A dem B, sondern umgekehrt auch wiederum B dem A seine Stelle in der Zeit bestimmen soll, so ist außer der Gleichzeitigkeit ihrer Existenz auch noch die Gemeinschaft beider als Teile eines Ganzen dazu erforderlich. Es muß also jede Substanz (da sie nur rücksichtlich ihrer Bestimmungen oder Zustände Folge sein kann) die Kausalität gewisser Bestimmungen in der anderen und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der anderen in sich enthalten, d. i. sie müssen in Wechselwirkung (unmittelbar oder mittelbar) stehen. Es ist also eine ganz andere Art der Verknüpfung, wodurch das Aufeinanderfolgende und das Gleichzeitige seinem Dasein nach verbunden ist. Dort findet eine Bewirkung des einen durch das andere, hier eine Wechselwirkung aller Teile im Ganzen statt.

Die Stelle eines Gegenstandes oder einer Erscheinung in der Zeit kann nicht durch das Verhältnis dieser Erscheinung zur absoluten Zeit bestimmt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umgekehrt die Erscheinungen bestimmen einander ihre Stelle in der Zeit selbst durch ihren Zusammenhang untereinander. Indem wir die Gegenstände der Erfahrung vermittels ihrer transzendentalen Schemate unter die Kategorien der Kausalität oder der Wechselwirkung subsumieren, wird diesen Gegenständen die Stelle in der Zeit gegeben, die ihnen notwendig zukommt. Seine notwendige Stelle in der Zeit wird also dem Gegenstande nicht reinanschaulich (mathematisch), sondern denkend (dynamisch) bestimmt. Mathematisch wird die Stelle einer Erscheinung in der Zeit, das W a n n, durch den Zeitpunkt bestimmt. Dabei haben alle unsere Zeitbestimmungen eine notwendige Beziehung auf den jedesmaligen Augenblick der Gegenwart, welcher allein der Vorstellung der Verhältnisse in der Zeit einen festen Abschluß gibt. Jedes Wann ist mir nur dann anschaulich bestimmt, wenn mir die Z e i t - l ä n g e vom Augenblick der Gegenwart bis zu ihm gegeben ist. Aber hier kommt es nicht auf die Anschauung einer

bestimmten Zeitlänge, sondern darauf an, wie die Modi der Zeit überhaupt mit dem Dasein des in der Zeit selbst Befindlichen verknüpft sind.

Wenn es eine Mannigfaltigkeit von Substanzen gäbe, von denen eine jede von der anderen völlig isoliert wäre, d. h. von denen keine auf die andere einwirkte, so würde es nicht möglich sein, von dem Dasein der einen auf das Dasein der anderen zu schließen. Aber in einem System der Wechselwirkung kann uns das Dasein eines bekannten Gegenstandes auf das Dasein eines anderen noch unbekannten führen. Ein glänzendes Beispiel hierfür ist die Entdeckung des Neptun durch Le Verrier, wo aus dem Gesetze der Gravitation, dem Gesetze der Wechselwirkung im Sonnensystem, und den beobachteten Störungen im Laufe des Uranus das Dasein eines neuen Planeten und selbst sein Ort im Raume zu einer bestimmten Zeit erkannt wurde[58].

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt sind die Kriterien, nach denen wir die Möglichkeit, das Dasein und die Notwendigkeit irgend eines Dinges beurteilen. Es ist hier nicht die Frage nach der logischen sondern nach der realen Bedeutung der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen. Es handelt sich nicht darum, was diese Begriffe der bloßen Form des Denkens nach bedeuten, sondern wie sie Anwendung auf Dinge bekommen. Die Postulate des empirischen Denkens beziehen sich also nicht subjektiv auf die Art der Gültigkeit unserer Erkenntnis, sondern objektiv auf die Art des Seins der Dinge.

Die Urteile: ein Ding ist möglich, wirklich, notwendig, sind keine analytischen, sondern synthetische Urteile. Denn das Prädikat, das sie von einem Gegenstande aussagen, ist in dem Begriff von diesem Gegenstande noch nicht enthalten. Der bloße Begriff eines Gegenstandes, wenn er auch ganz vollständig ist, läßt es doch noch völlig unentschieden, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, möglich, geschweige denn wirklich oder gar notwendig ist. Diese Urteile haben aber das Besondere an sich, daß sie nicht objektiv synthe-

tisch, sondern bloß subjektiv synthetisch sind. Die Prädikate der Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit, welche sie dem Gegenstande beilegen, vermehren nicht objektiv die Vorstellung desselben, sondern beziehen sich subjektiv auf die Erkenntnisquelle, aus der diese Vorstellung entspringt und deren Natur bestimmt, wie die Art des Seins dieses Gegenstandes erkannt wird. In der Mathematik versteht man unter „Postulat" einen pragmatischen Grundsatz, welcher angibt, wie ein Gegenstand hervorgebracht oder gegeben werden kann, z. B. die Forderung, eine gerade Linie zu ziehen oder einen Kreis zu beschreiben. Da es nun auf die Art der Tätigkeit unseres Erkenntnisvermögens, durch welche die Vorstellung des Gegenstandes gegeben ist, ankommt, ob dieser Gegenstand als möglich oder als wirklich oder als notwendig erkannt werde, so nannte Kant diese Grundsätze die Postulate (Forderungen) des empirischen Denkens. Sie drücken nämlich aus, was zur Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit eines Dinges erfordert wird, indem sie die Erkenntnisquelle anzeigen, aus der in dem einen oder dem anderen Falle die Vorstellung dieses Dinges entspringen muß, das heißt mit anderen Worten, die Modalität der vorstellenden Tätigkeit, durch welche der Gegenstand gegeben wird.

1. Was nun zuerst das Postulat der Möglichkeit betrifft, so muß man bemerken, daß in dem bloßen Begriffe eines Dinges gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden kann. Dieser Begriff kann noch so vollständig sein, daß nicht das Geringste daran fehlt, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen, d. i. nach allen seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu tun, sondern bei dem Dasein handelt es sich nur darum, ob ein solches Ding uns gegeben sei, so daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe desselben allenfalls auch vorhergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet bloß die logische Möglichkeit (Denkbarkeit), die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Es ist zwar eine notwendige logische Bedingung, daß der Begriff eines möglichen Dinges

keinen Widerspruch enthalten dürfe, aber zur objektiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes, der durch den Begriff gedacht wird, ist dies bei weitem noch nicht genug, sondern dazu wird noch erfordert, daß der Begriff des Dinges auch den formalen Bedingungen gemäß ist, unter denen allein dasselbe als ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann; d. i. der Begriff von einem möglichen Dinge muß nicht bloß mit den analytischen Formen des Denkens, sondern auch mit den synthetischen Formen des Erkennens übereinstimmen. In dem Begriffe einer von zwei geraden Linien eingeschlossenen Figur liegt kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammensetzung enthalten keine Verneinung einer Figur. Die Unmöglichkeit beruht hier nicht auf dem Begriffe selbst, sondern auf dessen Konstruktion im Raume. Ebenso ist bei der Beschränktheit des Raumes auf drei Dimensionen ein nach vier Dimensionen ausgedehnter Körper ein unmögliches Ding, das der Natur des Raumes (einer formalen Bedingung unseres Erkennens) zuwider ist. Die Möglichkeit eines Dinges läßt sich also aus dem bloßen Begriffe desselben niemals erkennen, wenn derselbe auch noch so frei von allem Widerspruche ist. Ein e m p i r i s c h e r B e g r i f f dagegen, der von der Erfahrung erborgt ist, hat unbestreitbar objektive Realität, ebenso ein r e i n e r B e g r i f f, der notwendig zur Form der Erfahrung überhaupt gehört, indem er eine Bedingung a p r i o r i der Möglichkeit derselben ist.

Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so daß alles, was da wechselt, bloß zu seinem Zustande gehört, so kann ich aus diesem Begriff allein noch nicht erkennen, ob ein solches Ding möglich ist. Oder wenn ich mir vorstelle, daß ein Ding die Eigenschaft der Kausalität besitzt, d. i. so beschaffen sei, daß wenn es da ist, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes daraus erfolgt, so ist dadurch die Möglichkeit einer solchen Eigenschaft irgend eines Dinges noch nicht ausgemacht. Endlich wenn ich mir verschiedene Dinge vorstelle, die so beschaffen sind, daß der Zustand des einen eine Folge im Zustande des anderen nach sich zieht und so

wechselweise, so weiß ich wiederum noch nicht, ob es ein solches Verhältnis verschiedener Dinge geben kann. Wenn ich aber weiß, daß diese Begriffe notwendig zur Form der Erfahrung überhaupt gehören und daß keine Erfahrung gemacht werden kann, die ihnen zuwider ist, alsdann steht ihre objektive Realität fest. Die objektive Realität der Kategorien beruht also nicht darauf, daß sie widerspruchslose Begriffe sind, sondern darauf, daß sie ebenso wie der Raum und die Zeit (synthetische) F o r m e n unseres Erkennens selbst und als solche die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind.

Wenn man sich aber aus dem G e h a l t der Erkenntnis neue Begriffe von Substanzen, Kräften und Wechselwirkungen bildet, ohne von der Erfahrung darauf geführt worden zu sein, so können solche fingierte Dinge den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so wie die Kategorien a p r i o r i bekommen, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern ihre Möglichkeit muß entweder a p o s t e r i o r i und empirisch oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, die im Raume gegenwärtig wäre, ohne ihn zu erfüllen oder so ein Wesen wie Leibnizens Monade, oder eine Kraft des Geistes das Künftige im voraus anzuschauen oder eine Wechselwirkung mit den Seelen Verstorbener oder entfernt Lebender, alles das sind Hirngespinste, deren Möglichkeit grundlos ist, da sie nicht auf Erfahrung und deren Gesetze sich gründen, sondern nur erdichtet sind, indem man die Formen des Verhältnisses willkürlich mit einem Gehalt ausfüllt. Was die Qualität (die Materie der Sinnesanschauung) betrifft, so verbietet es sich von selbst, eine neue auszudenken. Die Möglichkeit eines Dinges beruht also entweder auf seiner Wirklichkeit in der Erfahrung, oder wenn sie durch Begriffe a p r i o r i erkannt wird, so gehört es zu den formalen und objektiven Bedingungen unseres Erkennens überhaupt, wie z. B. ein Kreis, der, obwohl geometrisch erkannt, in der Erfahrung doch nichts anderes ist als die F i g u r eines Körpers.

2. Das Postulat, die W i r k l i c h k e i t eines Dinges zu erkennen, fordert W a h r n e h m u n g, wenn auch nicht unmittelbare des Gegenstandes selbst, so doch Zusammenhang

desselben mit anderen wahrgenommenen nach den Analogien der Erfahrung. So schließen wir z. B. auf das Dasein des magnetischen und elektrischen Fluidums, zwar nicht aus dem bloßen Begriffe desselben, wohl aber aus der Wahrnehmung seiner Wirkungen. Es ist daher unmöglich, außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung das Dasein irgend eines Dinges zu erforschen.

3. Das Kriterium der Notwendigkeit eines Dinges ist seine Abhängigkeit von einem Gesetz. Keine Tatsache besitzt für sich selbst Notwendigkeit, sondern sie entlehnt ihre Notwendigkeit erst vom Gesetz. Da nämlich kein Dasein der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, sondern nur aus der Beziehung auf ein anderes Dasein und aus dem Zusammenhange der Erfahrung, so kann die Notwendigkeit des Daseins von irgend etwas niemals aus Begriffen, sondern nur aus den Gesetzen erkannt werden, auf denen der Zusammenhang der Dinge in der Erfahrung beruht. Nun ist dasjenige Dasein, welches unter der Bedingung eines anderen Daseins als notwendig erkannt wird, das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen können. Mithin erkennen wir nur die Notwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind und das Kriterium der Notwendigkeit liegt daher in den erfahrungsmäßig erkannten Gesetzen des Kausalzusammenhanges der Dinge. Alles, was geschieht, ist vermöge des Kausalgesetzes notwendig. Daher der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr (in mundo non datur casus), sowie der andere: keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit (non datur fatum)*. Im Zusammenhang der Ereignisse in der Natur ist nichts zufällig, sondern alles erfolgt mit Notwendigkeit aus seiner Vergangenheit, und diese Notwendigkeit ist

---

* Blind ist der, der nicht sehen kann; aber auch das, wodurch man nichts sehen kann. Blinde Notwendigkeit ist die, vermittels welcher wir durch den Verstand nichts sehen können.

keine blinde, sondern eine verständliche. Wer bei einem Ereignis den Tatbestand seiner Vergangenheit und die Gesetze des Naturlaufs kennt, der kann sich aus diesem jedesmal den Verlauf des Ereignisses erklären. Zu diesen beiden Sätzen gesellen sich noch zwei andere: in der Sinnenwelt ist keine Kluft oder Lücke (in mundo non datur hiatus) und: in der Sinnenwelt kommt in der Reihe der Begebenheiten kein Sprung vor (in mundo non datur saltus), welche beide auf dem Gesetze der Stetigkeit beruhen.

Die Wirklichkeit verwandelt sich jedesmal in bedingte Notwendigkeit, sobald ich sie nicht nur abgerissen für sich, sondern als Teil im Zeitganzen und als Wirkung einer Ursache erkenne, wie z. B. eine berechnete Mondfinsternis. Jede einzelne Begebenheit für sich ist etwas Wirkliches, das irgendwo und irgendwann geschieht; so wie sie aber mit ihrem bestimmten Wo und Wann in das Ganze von Raum und Zeit als Wirkung eingezeichnet ist, so ist ihr Dasein gegen die Zeit überhaupt, also mit Notwendigkeit bestimmt. So hat im Lauf der Naturbegebenheiten jedes einzelne Ereignis seine bedingte Notwendigkeit, indem es nach notwendigen Gesetzen aus seiner Vergangenheit erfolgt.

Über dieser bedingten Notwendigkeit steht in der Erfahrung die unbedingte Notwendigkeit. Unbedingt notwendig ist, was zu jeder Zeit gilt oder da ist und nicht an ein bestimmtes Wo und Wann gebunden ist. Unbedingt notwendig gelten die Naturgesetze.

Das Prinzip aller bedingten Notwendigkeit in der Natur ist die Abhängigkeit der Erscheinungen von den Naturgesetzen, das Prinzip jeder verständlichen unbedingten Notwendigkeit in der Natur liegt aber in der Gültigkeit der Naturgesetze selbst.

Aus diesen Gesetzen folgt aber das Dasein keines einzigen Wesens. Nach dem Gesetz der Beharrlichkeit der Wesen kommt zwar auch dem beharrlichen, d. i. unveränderlichen Wesen, ein notwendiges Dasein zu. Allein diese Notwendigkeit des Daseins ist in unserer Erkenntnis ganz anders be-

stimmt als die Notwendigkeit des Gesetzes. Das letztere ist selbstverständlich und der Grund für die Erklärung des Zusammenhangs der Dinge. Dagegen die Notwendigkeit des selbständigen Daseins eines Wesens bleibt uns ohne Gründe und man kann ein solches Wesen nur nach dem alten Schulausdruck: Ursache seiner selbst, causa sui, nennen. Die Notwendigkeit seiner Existenz ist nämlich eine blinde unbedingte Notwendigkeit*.

Was hängt nun von dem Gesetz ab? Nicht das Dasein, sondern nur der Zusammenhang der Dinge. Das Dasein der Dinge sowie ihre Zusammensetzung in Raum und Zeit bleibt zufällig. Wenn aber einmal das Dasein der Dinge und ihre Zusammensetzung in Raum und Zeit gegeben ist, so ist alsdann auch die Verknüpfung ihres Daseins mit Notwendigkeit bestimmt. So findet in der menschlichen Erkenntnis eine voll-

* Mit der Notwendigkeit der Masse hat es eine ganz andere Bewandtnis als mit der Notwendigkeit des Raumes oder des Kausalgesetzes. Den Raum kann ich mir nicht wegdenken, aber die Materie im Raume kann ich mir wegdenken. Das kommt daher: die Notwendigkeit des Raumes beruht auf sich selbst, die der Masse (als eines Gegenstandes) auf einem Gesetz, nämlich dem der Beharrlichkeit der Masse. Nicht das Dasein (das Gegebensein) der Materie, sondern die Unvergänglichkeit dieses Daseins (die anfangslose und endlose Dauer desselben) ist mit Notwendigkeit (durch jenes Gesetz) bestimmt. Die Masse ist nur von blinder und nicht von verständlicher Notwendigkeit. Ihre Notwendigkeit ist nicht durch die Undenkbarkeit, sondern durch die Beharrlichkeit, also nicht denkend, sondern durch das mathematische Schema bestimmt. Denkend ist nur das Gesetz bestimmt. Aber eben darum ist das Allgemeine und Notwendige in unserer Erkenntnis sich nie selbst genug; es erhält seine Ergänzung erst durch die Wirklichkeit.

Die vollständige Notwendigkeit in unserer Erkenntnis wird nur durch die spekulative Grundform, also durch die Kategorien der Relation bestimmt. Die mathematischen Grundformen (Raum und Zeit) sind freilich notwendige Formen der Zusammensetzung (da sie selbst nichts anderes sind als der anschauliche oder unmittelbar klare Teil der formalen Apperzeption), aber die Zusammensetzung der Dinge in ihnen bleibt zufällig.

ständige notwendige Verknüpfung nur für die Existenz der Dinge statt, wenn ihr Dasein einmal gegeben ist; hingegen ihr Dasein und ihr Zusammentreffen in Raum und Zeit, d. i. das ursprüngliche Verhältnis der Wesen zueinander, ist rücksichtlich der Naturgesetze etwas zufälliges, wofür von keiner Erklärung die Rede sein kann. Der Magnet z. B. zieht mit Notwendigkeit das Eisen an, das in seine Nähe kommt. Daß sich aber welches gerade in seiner Nähe befindet, ist zufällig für beide. Was ich als Ursache und Wirkung oder als Wesen und Eigenschaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, sondern es wird seiner Existenz nach so vereinigt vorgestellt, daß diese Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden. Die Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit dagegen könnte auch anders sein. Raum und Zeit für sich sind freilich notwendige Formen der Zusammensetzung; daß aber die Dinge im Raume gerade so nebeneinander stehen, wie ich sie finde, ist etwas Zufälliges. Wasser z. B. fließt aus einem Gefäß ins andere und verändert so die Verhältnisse der Zusammensetzung seiner einzelnen Tropfen, will ich ihm aber die Eigenschaft seiner Tropfbarkeit nehmen, so geschieht dies nicht, indem diese von ihm getrennt in ein anderes übergetragen wird, sondern ich vernichte diese Eigenschaft, indem ich eine andere widerstreitende, z. B. Starrheit, durch Gefrieren oder elastische Flüssigkeit durch Verdampfung bewirke. Es bleibt sonach in unserer Erkenntnis neben der Notwendigkeit der dynamischen Verknüpfung die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung der Erscheinungen stehen. In der ersteren ist nur die Existenz der Dinge und nicht ihr Gegebensein selbst notwendig verbunden. Wenn uns der Stand der Körper unseres Sonnensystems für irgend einen Augenblick gegeben ist, so läßt sich dann aus den Naturgesetzen erklären, wie jeder von diesen Körpern vor einer beliebigen Zeit gestanden habe, nach einer beliebigen Zeit stehen werde. Für diese Berechnung muß man außer dem Naturgesetz der himmlischen Bewegungen für jeden Weltkörper auch noch seine Masse und die Elemente seiner Bahn kennen. Die Kenntnis der Massen sowie der Bahnelemente kann nicht aus dem Gesetz

(der Gravitation) abgeleitet, sondern nur aus der Beobachtung genommen werden. Die Erklärung nach Naturgesetzen beschränkt sich also auf den Ablauf der Begebenheiten aus gegebenen Elementen. Aber die Beschaffenheit dieser Elemente selbst ist zufällig und von dem Gesetz unabhängig. Frägt man, warum gibt es gerade diese bestimmte Anzahl von Planeten, warum haben die gegebenen gerade diese mittleren Entfernungen, diese mittleren Bewegungen u. s. f. — so könnte man darauf antworten, wenn man die Entstehung des Sonnensystems aus dem früheren Zustande der Dinge kennte. Aber auch hierzu würde die Kenntnis der Elemente dieser früheren Ordnung nötig sein. Es gibt also ein gewisses ursprüngliches Verhältnis der einzelnen Dinge zueinander, welches bloß durch die Beobachtung erkannt werden kann und das uns nicht nach Gesetzen, sondern als durch ein blindes Schicksal der anbeginnlosen Zeit eingepflanzt erscheint. Jeder Augenblick entlehnt hier seine Notwendigkeit nur von etwas außer ihm, nämlich dem vorhergegangenen, durch den Zusammenhang der Existenz in beiden. Und so bleibt die Zusammensetzung der Dinge selbst im Ganzen doch etwas Zufälliges, da sie in jedem Augenblick sich aus dem vorhergehenden herschreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick schlechthin gilt. In unseren Berechnungen verschwindet diese Zufälligkeit, indem wir beliebig irgendwann eine Gegenwart als das erste Gegebene ansehen, und von dieser aus mit Notwendigkeit sowohl rückwärts die Vergangenheit als vorwärts die Zukunft bestimmen. So geht z. B. der Astronom bei seinen Berechnungen der Sternörter von der sogenannten Epoche aus. Ist aber der Stand der Dinge für irgend einen Augenblick einmal gegeben, dann ist hier der Ablauf der Begebenheiten durch alle Zeit nach den Naturgesetzen notwendig bestimmt*.

Durch die Postulate des empirischen Denkens wird die Gesetzlichkeit der Sinnenwelt bestimmt. Eigenschaften, Verhältnisse und alle Wechsel der Zustände kommen jedem

---

* Vergl. meine Schrift über Keplers astronomische Weltansicht S. 111—114.

Gegenstände der Sinnenwelt nach allgemeinen Gesetzen mit Notwendigkeit zu. Dadurch wird die Sinnenwelt zur Natur. Unter der Natur eines Dinges versteht man nämlich das, daß die Art seines Daseins durch ein notwendiges Gesetz bedingt ist. Wegen dieser Abhängigkeit der Sinnenwelt von notwendigen Gesetzen nennen wir dieselbe auch die Natur der Dinge schlechthin. Die Herrschaft der Naturgesetze über das wirkliche Dasein der Dinge nennen wir das Schicksal (oder das Verhängnis).

Durch die Gesetzmäßigkeit der Sinnenwelt erhält unsere Naturerkenntnis die Form der Theorie, in welcher der Zusammenhang der Tatsachen aus den Gesetzen erklärt wird.

§ 47.

Bedeutung der metaphysischen Grunderkenntnis.

Nachdem wir nun in den Besitz der Prinzipien (der Grundbegriffe und Grundsätze) der Metaphysik gelangt sind, müssen wir uns weiter darüber klar zu werden suchen, was wir an diesem Besitzstande denn eigentlich haben. Aus dem vorigen ergibt sich aber der Charakter der Grundsätze der Metaphysik von selbst. Sie sind nämlich nichts anderes als Naturgesetze, und zwar die höchsten von nichts anderem abzuleitenden Naturgesetze, welche die Ordnung der Naturnotwendigkeit selbst konstituieren. In der Tat finden sie sich auch in den Grundsätzen wieder, welche der mathematischen Physik sowie der Mechanik des Himmels zugrunde liegen. Sie sind nach Kants bezeichnendem Ausdruck die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung. Es ist schlechthin unmöglich, jemals eine Erfahrung zu machen, die ihnen zuwider wäre. Es ist unmöglich, daß wir jemals einen Gegenstand in der äußeren Anschauung antreffen könnten, der nicht eine stetige extensive Größe hätte, oder eine Beschaffenheit, die keinen Grad hätte. So wenig es einen für sich selbst bestehenden Schatten ohne einen ihn werfenden Körper geben kann, so wenig kann es eine Beschaffenheit (Realität) geben, die nicht die Eigenschaft eines Wesens wäre. Es ist schlechthin unmöglich, daß es Veränderungen ohne

Ursache, d. i. ein absolutes Werden, gäbe. Kein Naturforscher kann sich im Ernst darauf einlassen, an ein solches Werden schlechthin zu glauben. Als man die Veränderungen im Laufe des Uranus bemerkte, die sich aus den bekannten Verhältnissen des Planetensystems nicht erklären ließen, beruhigte man sich nicht bei dem Gedanken, daß dieses eben Veränderungen schlechthin seien, sondern man suchte eine Ursache derselben und Le Verrier fand sie in einem neuen Planeten.

Bei dem Ausdruck: „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung" muß man aber wohl beachten, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede ist, sondern von dem, was in ihr liegt. Erfahrung besteht aus Anschauungen und aus Urteilen. Die ersteren gehören der Sinnlichkeit, die anderen sind ein Geschäft des Verstandes. Jedes Erfahrungsurteil nun fügt den sinnlichen Anschauungen noch etwas hinzu und dies ist nichts anderes als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils bestimmt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit oder Verbindung der Anschauungen, die nur durch eine bestimmte logische Form des Urteils vorgestellt werden kann. Dieser Begriff ist ein metaphysischer Grundbegriff oder eine Kategorie. Es liegt mithin schon in jedem Erfahrungsurteil ein metaphysischer Grundgedanke. Z. B. das Urteil: „Sonnenschein erwärmt den Boden" stammt teils aus der Anschauung, teils gründet es sich auf eine notwendige Voraussetzung. Was ist nun darin aus der Anschauung genommen und was kommt zu dieser noch durch bloßes Denken hinzu? Ich beobachte den Boden und finde ihn erst kalt und dann warm, d. i. ich bemerke eine Aufeinanderfolge zweier einander entgegengesetzter Zustände im Boden, einen Temperaturwechsel, eine Veränderung. Ich beobachte ferner, daß während dieses Übergangs aus einem Temperaturzustand in den anderen die Sonne den Boden beschienen hat. Wie komme ich nun aber dazu, diese beiden ganz verschiedenen Beobachtungen denkend im Urteil miteinander zu verbinden, die Veränderung der Temperaturzustände des Bodens mit dem Sonnenschein in einen notwendigen Zusammenhang zu bringen, das erstere als Wirkung des letzteren zu beurteilen? Weil ich voraus-

setze, daß jede Veränderung die Wirkung einer Ursache ist. Diese Voraussetzung liegt also jenen Beobachtungen zugrunde; sie enthält den Berechtigungsgrund ihrer Verbindung. Solche Voraussetzungen liegen nun allen unseren Urteilen über den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zugrunde und diese Voraussetzungen sind metaphysische Grundwahrheiten. Wollten wir aus unseren Urteilen diese Voraussetzungen direkt aufsuchen, so würde dies nur durch ein äußerst mühsames, prinziploses und daher unsicheres Verfahren geschehen können. Statt dessen haben wir einen sichereren Weg eingeschlagen, indem wir durch psychisch anthropologische Kritik unserer Vernunft gleichsam den Mechanismus unseres Denkens und Erkennens untersucht haben, durch den sich allen unseren Beurteilungen jene Voraussetzungen unterlegen. Nicht aus unseren Beurteilungen selbst, sondern aus den Gesetzen jenes Mechanismus, um mich so auszudrücken, haben wir dann jene Voraussetzungen vollständig nach einem Prinzip, nämlich dem des mathematischen Schematismus der Kategorien, bestimmen können.

Diese Nachweisung des psychologischen Ursprungs der metaphysischen Grundsätze aus dem mathematischen Schematismus der Kategorien darf aber nicht mit einem Beweis derselben verwechselt werden. Einen Beweis für dieselben zu geben, ist ganz unmöglich. Denn der Beweis ist die Ableitung eines Urteils aus anderen Urteilen. Nun lassen sich wohl aus Grundsätzen andere Urteile, diese selbst aber niemals wieder aus anderen Urteilen ableiten, sondern sie sind schlechthin unerweisliche Sätze und die höchsten Obersätze der Schlüsse in dem Gebiet ihrer Erkenntnisart. Aber die metaphysischen Grundsätze bedürfen auch des Beweises gar nicht. Denn durch die Nachweisung ihres Ursprungs vermöge des mathematischen Schematismus der Kategorien weisen wir dieselben als integrierende Bestandteile unserer reinvernünftigen Erkenntnis auf, und darin liegt schon die Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit.

Kants sogenannte „transzendentale Beweise“[59] dieser Grundsätze aus dem P r i n z i p d e r M ö g l i c h k e i t d e r E r-

fahrung haben denselben Zweck, obschon in ihnen, zufolge des Leibniz-Wolffschen Vorurteils der Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens, von dem sich Kant nie ganz frei machen konnte, eine Verkennung der wahren logischen Form dieser Begründungsart liegt. Das Gesetz der Kausalität z. B. ist ein objektives Gesetz der Sinnenwelt und kann nicht bewiesen werden aus einem subjektiven Verhältnis meiner Erkenntnisweise. Aber von meiner Erkenntnis dieses Gesetzes kann ich wohl nachweisen, daß ich ohne dieselbe gar keine Erfahrung habe, daß sie also für mich eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist. Das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung ist also kein objektiver Beweisgrund, aus dem die metaphysischen Grundsätze prosyllogistisch erschlossen würden, sondern vielmehr ein subjektives Kriterium ihrer objektiven Gültigkeit.

§ 48.

Entwicklung der metaphysischen Erkenntnis aus den Grundsätzen.

An die Erörterung der Natur der metaphysischen Grundsätze knüpft sich weiter die Frage an: wie sich die metaphysische Erkenntnis aus ihnen entwickeln lasse?

Die beiden Grundsätze in den Momenten der Anschauung sind nur die Bindeglieder der sinnlichen und der mathematischen Erkenntnisse mit der metaphysischen. Die eigentlichen Grundsätze der metaphysischen Erkenntnisweise selbst liegen in den beiden Momenten des Denkens. Die Postulate des empirischen Denkens bestimmen nur die Form der Gesetzmäßigkeit der Sinnenwelt als Naturordnung. Die Analogien der Erfahrung geben uns aber die Gesetze selbst zu jener Naturordnung oder Form der Gesetzmäßigkeit.

Die Formen der physischen Verknüpfung, welche durch die metaphysische Verhältnisform der Verknüpfung der Existenz der Dinge (die spekulative Grundform) gegeben sind und durch die Kategorien der Relation gedacht werden, nehmen zufolge der analytischen Natur unseres Verstandes, durch den sie uns zum Bewußtsein kommen, den Charakter allgemeiner Gesetze an, denen das Sein der Dinge unterworfen ist gemäß

den Forderungen des empirischen Denkens. Daher bildet sich unsere Erkenntnis von der physischen Verknüpfung der Existenz der Dinge wissenschaftlich aus unter der Form der metaphysischen Verknüpfung als der Form einer vollständigen notwendigen Verknüpfung aller in der Sinnenwelt *wirklich gegebenen* Gegenstände.

Zufolge jener höchsten Naturgesetze wissen wir, daß allem Wechsel der Erscheinungen in der Natur beharrliche Wesen zugrunde liegen und jeder Veränderung eine Ursache. Aber welche sind im einzelnen Falle die zugrunde liegenden Wesen? Welches die Ursachen? Das kann nur *durch Induktion* beantwortet werden.

Wir wissen, daß allen wirklichen Begebenheiten Gesetze zugrunde liegen, nach denen sie mit Notwendigkeit erfolgen. Aber welches die Gesetze im einzelnen Falle sind, kann wiederum nur *durch Induktion* erkannt werden.

Die Analogien der Erfahrung geben nur die Exponenten des Verhältnisses an, aber die Glieder des Verhältnisses muß erst die Erfahrung dazu geben. Das Kausalgesetz z. B. weist mich nur an, jede Veränderung als die Wirkung einer Ursache zu erklären, aber es sagt mir noch nicht, was die Ursache ist. Darüber muß mich erst die Erfahrung belehren. Das Gesetz der Beharrlichkeit der Wesen sagt mir, daß der Wechsel der Lichterscheinungen auf ein *Wesen* bezogen werden müsse, aber erst die Erfahrung lehrt mich den *Äther* als dieses Wesen kennen. Die Analogien der Erfahrung bezeichnen also zunächst nur Aufgaben, die induktorisch zu lösen sind[63], und wir müssen daher weiter zusehen, wie und wie weit sich diese Lösung geben läßt.

§ 49.

Entwicklung aus den Grundsätzen des 3. Momentes im besondern. — a: aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit.

Gemäß dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen prädizieren wir stufenweise das Wechselnde von dem länger Andauernden, wie z. B. den grünen Anblick und das Lispeln der Pappel vom Laube derselben, das Laub von den Zweigen, die Zweige vom Stamm als dem Baum, weil der Stamm länger

dauert als die Zweige, der Zweig länger als seine Blätter, das Blatt länger als das Rauschen oder eine bestimmte Farbe desselben. Zum Abschluß kommt unsere Bestimmung der Wesenheit erst dann, wenn wir zu dem in sich bestehenden, d. i. dem schlechthin beharrlichen Wesen selbst durchgedrungen sind. Aber so wenig die Wesenheit (Substantialität) ein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so wenig läßt sich wahrnehmen, daß etwas schlechthin beharrlich ist, denn da müßte ich durch alle Zeit (auch die zukünftige) beobachtet haben. Wenn ich also nicht imstande bin, von etwas a priori zu erkennen, daß es schlechthin beharrlich ist, so kann ich auch zu keiner apodiktischen Bestimmung der Subsistenz des Inhärenten, d. i. der Wesenheit, gelangen. Um zu sehen, wie sich eine solche notwendige Wesensbestimmung in unserem Erkennen bildet, müssen wir die allgemeinen Regeln erstens für die Subjektbestimmungen und zweitens für die Prädikatbestimmungen unserer kategorischen Urteile betrachten.

Beides hängt im allgemeinen von den verschiedenen Anschauungsweisen ab, mit denen alle unsere Erkenntnis anfängt. Gegenstände werden uns überhaupt nur durch die Anschauung gegeben, und zwar nach dem Unterschied der inneren und äußeren Anschauungsweise auf verschiedene Art. Die Gegenstände der inneren Selbstanschauung sind die Tätigkeiten des Ich. Das Ich selbst wird nicht Gegenstand der Anschauung, sondern muß nur nach der Natur unserer Selbsterkenntnis zu den innerlich wahrgenommenen Tätigkeiten hinzugedacht werden als das eine und stets gleiche Subjekt derselben. Der Gegenstand der inneren Natur, der als das eine Subjekt der inneren Erfahrung durch das reine Selbstbewußtsein gegeben ist, hat gar kein Mannigfaltiges außereinander und somit auch keine extensive Größe, sondern nur intensive Größe des Grades seiner Vermögen, in deren Handlung die Mannigfaltigkeit ihrer Äußerungen (Tätigkeiten) zusammenfällt. Da das Ich selbst und somit auch seine Beharrlichkeit nicht angeschaut wird, so läßt es die innere Erfahrung unentschieden, ob das Subjekt derselben auch als beharrliches Substrat der wechselnden Erscheinungen des geistigen Lebens existiert. Die innere Erfahrung führt

uns also nicht bis zur Erkenntnis der in sich bestehenden Wesenheit des Ichs als des Subjekts der inneren Erfahrung. Der Geist wird nicht wie die Materie als unvergänglich in der Natur erkannt, sondern die Einheit seines Wesens ist nur ein Analogon einer Organisation, d. h. einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechselnder Substanzen, wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsprozesses ihre Einheit hat, aber beständig das Verbrennende selbst wechseln läßt, wodurch sie besteht. So ist in der Natur das Wesen des Geistes gerade dem Vergänglichsten analog, das wir kennen.

Die äußere Anschauung dagegen zeigt uns die Körper als unmittelbar im Raume gegenwärtige Gegenstände. Die Art der Existenz meines Ichs ist durch keine Form der reinen Anschauung bestimmt, sondern fällt ohne weiteres neben die Form der Anschauung (den Raum) in die unmittelbare Erkenntnis meiner Vernunft. Alle meine Tätigkeiten werden ihrem Gehalte nach nur in dem Ich des Selbstbewußtseins ohne alle mathematische (reinanschauliche) Nebenordnung vereinigt. Die Gegenstände der äußeren Sinne dagegen fallen ihrem Gehalt nach in den Raum, ihrer Existenz nach in die Zeit und sind so einer durchgängigen mathematischen Verbindung unterworfen. Dieser Unterschied des Raumes und des reinen Selbstbewußtseins begründet einen wesentlichen Unterschied in bezug auf die Wesensbestimmung für die äußere und innere Erfahrung. Die Form des inneren Sinnes ist das reine Selbstbewußtsein, das unmittelbar ohne reinanschauliche Verbindung des in ihm enthaltenen empirischen Mannigfaltigen als eine eigene der Reflexion zugrunde liegende Gehaltsbestimmung der unmittelbaren Erkenntnis vorkommt. In der äußeren Anschauung dagegen befindet sich nicht nur die Existenz, sondern das Gegebene (d. i. Existierende) selbst in einer Form der Anschauung (nämlich dem Raume), die ihre reinanschaulichen oder mathematischen Bestimmungen dem in ihr enthaltenen Gegenstande aufdrückt. Während sich der Gegenstand der inneren Erfahrung (das Ich) der Anschauung gänzlich entzieht, so kommt bei der Anschauung der äußeren Gegenstände die Verschiedenheit der sinnlichen und

mathematischen (oder reinen) Anschauung noch in Betracht, wodurch es möglich wird, die Gegenwart des Gegenstandes (d. i. des Gegebenen) in der Empfindung von seiner Gegenwart im Raume zu unterscheiden.

Der Gegenstand der Sinnesanschauung (das in der Wahrnehmung Gegenwärtige) ist dieses bestimmt Gestaltete, dem wir die sinnlichen Beschaffenheiten als Eigenschaften in seinen wechselnden Zuständen zuschreiben. In dieser sinnlichen Vorstellungsweise sind aber die Dinge nicht schlechthin beharrliche Wesen, sondern nur Formen wechselnder Substanzen und als solche nur veränderliche letzte Subjekte kategorischer Urteile, welche anderweit noch als bloße Erfolge in der Wechselwirkung von Wesen betrachtet werden können.

Der Gegenstand der reinen Anschauung dagegen, d. i. das Existierende oder Gegebene im Raume, ist die bewegliche und gestaltbare Materie (Masse) und diese erkennen wir als das im Raum immer Gegenwärtige, d. i. als die beharrliche Substanz, deren Existenz gegen die Zeit schlechthin gegeben ist. Während es nach der sinnlichen Erkenntnisweise zufällig bleibt und nur erfahrungsmäßig bestimmt werden kann, was das Wesen ist, gelangen wir hier zu einer notwendigen Bestimmung des Wesens der Dinge in der Körperwelt. Das bewegliche und gestaltbare materielle Wesen im Raum (die Masse) ist ein Gegenstand der Anschauung, der das Merkmal der Beharrlichkeit (Unveränderlichkeit in der Zeit) an sich trägt. Alles, was den Raum einnimmt und erfüllt (d. i. alles Materielle) steht so gut unter den Bedingungen und Gesetzen der räumlichen Konstruktion wie die bloß geometrischen körperlosen Raumgebilde. Die Materie ist daher, inwiefern es auf ihre Gegenwart und Zusammensetzung im Raum ankommt, auch mathematisch konstruierbar und nicht bloß sinnlich wahrnehmbar. Wir haben hier also einen Fall, wo nicht bloß das Gesetz, sondern auch der Gegenstand (die Masse) in reiner Anschauung, also durch eine Erkenntnisweise a priori, gegeben ist.

Dem vorigen gemäß ergeben sich nun auch die Regeln der Prädikatbestimmungen in kategorischen Urteilen. Im Prädikat des kategorischen Urteils legen wir dem Gegenstande, der im Subjekt als Substrat gedacht wird, rücksichtlich seiner Zustände bald andauernde bald wechselnde Eigenschaften bei.

Die Eigenschaften sind also teils unveränderliche, welche in allen Zuständen eines Dinges dieselben bleiben, teils veränderliche. Diesen realen Unterschied der Eigenschaften eines Dinges darf man nicht verwechseln mit dem logischen Unterschiede der wesentlichen (unveränderlichen) und außerwesentlichen (veränderlichen) Merkmale eines Begriffs. Z. B. Getreide, Mehl und Brot, oder: Flachs, Leinwand und Papier sind derselbe Stoff (dasselbe Ding) mit veränderten Beschaffenheiten, aber für die Begriffe von Getreide, Flachs etc. lassen sich wesentliche und unveränderliche Merkmale angeben, welche jedem Dinge zukommen müssen, wiefern es Getreide, Flachs u. s. f. ist. Feuerbeständigkeit und Schmelzbarkeit sind unveränderliche, Flüssigkeit oder Starrheit dagegen veränderliche Eigenschaften des Goldes.

Alle Veränderungen der Zustände eines Dinges sind entweder innere Veränderungen seiner Eigenschaften für sich oder äußere Veränderungen seiner Verhältnisse zu anderen Dingen. Wir legen dem Körper seine Gestalt, Farbe, Duft, Wärme unmittelbar als seine Eigenschaften bei, ebenso dem Geist seine Vermögen und der Masse ihre bewegenden Grundkräfte. Da wir aber alles nur in seiner Zeitfolge wahrnehmen können und diese das Schema der Bewirkung ist, so werden im Zusammenhang unserer Erfahrung die sinnlich wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge zu Wirkungen von Ursachen, die wir als in gewissen Eigenschaften der Dinge gegründet denken müssen. Die inneren Tätigkeiten des Erkennens, Lustfühlens und willkürlich Handelns sind die Wirkungen unseres Geistes und die Eigenschaften seiner Kausalität zu diesen Wirkungen sind seine Vermögen. Dem tönenden Körper legen wir als Eigenschaft bei, Ursache des Tons zu sein. Die Farbe beziehen wir auf das Licht als ihre Ursache.

Alle Prädikatsbestimmungen werden uns sonach nur verhältnismäßige. Soll es nun hier zu einem inneren Abschluß dieser Verhältnisse und zu einer apodiktischen Bestimmung der Eigenschaften kommen, so muß es zuletzt ursprüngliche Eigenschaften der Wesen geben, welche die Kausalität enthalten, durch welche alle Veränderungen der äußeren Verhältnisse bewirkt werden. Wir müssen daher den beharrlichen Wesen auch unveränderliche Eigenschaften beilegen und alle Veränderungen nur als Veränderungen äußerer Verhältnisse durch diese bestimmen. Dies vermögen wir aber nur in der Welt der Bewegungen als solcher. Hier können wir einsehen und berechnen, wie die Körper sich nebeneinander bewegen und durch ihre Grundkräfte sich gegenseitig ihre Bewegungen mit Notwendigkeit ändern, aber über diese Veränderung der Lagen des Beweglichen hinaus gelangen wir über keine Veränderung zur Einsicht, sondern jede andere bleibt nur Sache der Wahrnehmung.

Alles Dasein, welches seine Raum- und Zeitbestimmungen nicht in sich selbst trägt sondern von einem anderen entlehnt, erkennen wir nur diesem anderen und dem Wesen in ihm anhängend, adhärent. In der Sinnenwelt hat also alle Erscheinung in der belebten Natur der Gestaltenumwandlung, der Farben, Töne, Düfte, selbst alle Erscheinung des Geisteslebens nur ein den beweglichen Massen adhärentes Dasein.

Dieses den beweglichen Massen adhärente Dasein zeigt sich aber bei den äußeren Sinnesqualitäten anders, als bei den inneren bestimmt. Die äußeren körperlichen Beschaffenheiten liegen im Raum und stehen unter den Bedingungen räumlicher Konstruktion. Sie sind daher auflöslich und auf bloße Zusammensetzungen zurückführbar. Die Wärme z. B., die wir als eine unmittelbare Beschaffenheit eines Körpers wahrnehmen, teilt sich auch anderen Körpern mit. Da nun aber Eigenschaften nicht von einem Dinge in das andere übergehen können, und da wir außerdem bemerken, daß die Wärme alle Körper ausdehnt, so werden wir darauf geführt, einen ausdehnsamen Stoff vorauszusetzen, durch

dessen Hinzutritt der Körper die Wärme empfängt. Ebenso legen wir dem Schall die Mitteilung der schwingenden Bewegungen in elastischen Mitteln, den Farben und den Graden ihrer Helligkeit die Undulationen des Lichtäthers zugrunde. Damit wird zwar das Qualitative der Erscheinung nicht begriffen, aber doch an ein Gesetz der Zusammensetzung in Raum und Zeit gebunden, welches ohne weiteres verständlich ist.

Hingegen die Geistestätigkeiten bleiben *unauflösliche* Beschaffenheiten, indem sie nur von dem Ich und nicht von einem Körper prädiziert und daher in ihren Umwandlungen auch nicht auf körperliche Zusammensetzungen zurückgeführt werden können.

Mit dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Wesen hängen noch die beiden Sätze zusammen: Eigenschaften gehen von einem Dinge nicht ins andere über (*accidentiae non migrant e substantiis in substantias*), denn die Verknüpfung der Eigenschaften im Wesen ist eine notwendige Verknüpfung der Existenz und keine bloße Zusammensetzung, und der andere: aus Nichts wird Nichts, Nichts kann wieder in Nichts verwandelt werden (*ex nihilo nil fieri, in nihilum nil posse reverti*), denn es kann kein Entstehen und Vergehen in der Zeit schlechthin stattfinden.

§ 50.

b: aus dem Grundsatze der Kausalität.

Das Kausalgesetz nennt gleichfalls eine Aufgabe, die induktorisch gelöst werden muß*. In bezug hierauf haben wir hier die weiteren metaphysischen Bestimmungen des Kausalbegriffs zu suchen. Wir haben schon früher gefunden, daß und wie dieser Begriff mit der logischen Form des hypothetischen Urteils zusammenhängt. Hier, wo wir es nicht mehr mit dem Ursprunge des Kausalbegriffs, sondern mit seinem

* Daß z. B. das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich schmilzt, während es den Ton härtet, kann kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, erraten, vielweniger erschließen, sondern nur durch Erfahrung lernen.

Schematismus zu tun haben, kommt es aber nicht auf die Form, sondern auf den Gehalt jener Urteilsart an. So wie wir nämlich im vorigen für das kategorische Urteil die Regeln seiner Subjekt- und Prädikatbestimmungen suchten, so müssen wir hier zusehen, wie und wodurch das hypothetische Urteil zu seinen Gehaltbestimmungen gelangt.

Das hypothetische Urteil läßt uns überhaupt Verhältnisse von Grund und Folge erkennen. Es gibt aber drei Arten von Gründen. Grund ist entweder der Artbegriff (εἶδος), zu dem ein Ding gehört als Mittelbegriff des Schlusses (τὸ τί ἦν εἶναι) oder eine Bedingung oder eine Ursache.

Sage ich: der Körper fällt wegen seiner Schwere, so nenne ich die Schwere als Grund seines Fallens. Hier subsumiere ich nur im Schluß durch den Mittelbegriff als Grund einen Fall unter die Regel. Dies ist das analytische Verhältnis von Grund und Folge, welches nach dem Gesetz der metaphysischen Verknüpfung dazu dient, die Abhängigkeit der Dinge von Gesetzen zu erkennen.

Die beiden anderen Verhältnisse von Grund und Folge sind synthetisch. Die Bedingung gehört der mathematischen Erkenntnis in reiner Anschauung, die Ursache der metaphysischen Erkenntnis an. Bedingt ist eine Folge durch das in notwendiger Zusammensetzung der Dinge ihr Nebengeordnete und die Regel der Bedingung wird reinanschaulich erkannt. Z. B. die Gegenwart ist bedingt durch ihre Vergangenheit. Oder: wenn die Bewegung eines Körpers aus zwei gleichförmigen gradlinigen in verschiedenen Richtungen zusammengesetzt ist, so bewegt er sich in der Diagonale eines Parallelogramms, das durch jene Richtungen gegeben ist. Alles dieses folgt aus Bedingungen der Zusammensetzung und nicht aus Bewirkungen. Der letzte Grund aller Bedingungen liegt in der mathematischen Form unserer Erkenntnis, in der Natur des Raumes und der Zeit. Bewirkt dagegen ist eine Folge durch das Dasein ihrer Ursache, d. i. Ursache einer Wirkung ist ein Gegenstand, wenn das Dasein eines anderen (der Wirkung) als eine mit seinem Dasein notwendig verknüpfte Folge gedacht werden

muß, z. B. die Sonne bewirkt durch ihren Schein die Wärme des beschienenen Steins. Ursache ist also ein einzelner Gegenstand, der im Subjekt eines kategorischen Urteils gedacht und so im hypothetischen als Grund bestimmt wird. Der wirkende Gegenstand kann aber entweder ein Wesen (eine Substanz) oder nur ein Gegenstand von adhärentem Dasein sein. Wenn man die Substanz als Ursache betrachtet, so nennt man den Grund ihrer Handlung oder ihrer Tätigkeit Kraft. Die ersten unveränderlichen Kräfte der Wesen heißen Grundkräfte. Diese Grundkräfte sind die obersten Erklärungsgründe aller Bewirkung, für die wir keine höheren Gründe der Möglichkeit angeben können, sondern ihre Erkenntnis ist wie die des Daseins der Einzelwesen selbst von blinder Notwendigkeit.

Wenn man die Realität als Ursache (etwa einer Veränderung) betrachtet, so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Friktion, der Schwere.

Wenn wir einen Gegenstand, der nicht als beharrliches Wesen, sondern nur als beharrliches Subjekt erkannt wird, als Ursache von Wirkungen denken, die er nur unter Bedingungen und mit Hilfe gewisser Einwirkungen auf ihn zeigen kann, so schreiben wir ihm nicht eine Kraft, sondern ein Vermögen zu, so zu wirken. Ein solcher Gegenstand heißt eine erregbare oder anregbare Ursache und es kommt ihm Selbsttätigkeit (Spontaneität) und Empfänglichkeit oder Erregbarkeit (Rezeptivität) in Verbindung miteinander zu. Die erstere ist die Ursache der fraglichen Tätigkeiten, die letztere aber das leidentliche (passive) Verhältnis des Vermögens zu jenen Einwirkungen auf dasselbe, ohne die es seine Tätigkeit nicht äußern kann. So kommt der Pflanze ein Vermögen des Wachstums zu; sie entwickelt ihre Gestalt selbsttätig aus ihrem Keime, aber nur wenn dieser durch die Einwirkung des Bodens, der Feuchtigkeit, der Wärme und des Lichtes zu dieser Entwicklung angeregt wird. So besitzt die Uhr ein Vermögen zu gehen, aber sie kommt erst dann in Gang, wenn sie aufgezogen ist. So besitzt der menschliche Geist die Vermögen des Erkennens, Wohlgefallens und Handelns, aber diese Ver-

mögen kommen nur unter den Bedingungen sinnlicher Anregung zur Äußerung ihrer Tätigkeiten.

Die erste Wirkung einer jeden Ursache ist das Wirken selbst, ihre eigene Wirksamkeit, ihre Tätigkeit. Betrachtet man einen wirkenden Gegenstand nur für sich selbst und nicht als wirkend auf einen anderen, so ist diese Tätigkeit allein seine Wirkung, z. B. das Vorstellen und Erkennen des Geistes oder das Klingen der Glocke, das Gehen der Uhr. Wirkt hingegen ein Gegenstand auf einen anderen, so ist dieser andere leidend und zur Wirksamkeit der Ursache kommt noch ein Bewirktes, nämlich die Veränderung des Zustandes des leidenden Gegenstandes. Beim Mondlauf z. B. besteht die Tätigkeit der Erde in der Anziehung; das was der Mond dadurch erleidet ist sein Fall gegen die Erde, der ihn von der Tangente seiner Bahn beständig und stetig ablenkt. Jenes (die Anziehung der Erde) ist die Ursache, dieses (der Fall des Mondes gegen die Erde) ist die Wirkung oder das Bewirkte.

Man gebraucht den Ausdruck „Ursache" häufig auch unbestimmter, und zwar 1. von der mathematischen Form der Zusammensetzung eines Ganzen (wie von der Figur eines Körpers), z. B. die Abplattung der Erde ist die Ursache von der Verschiedenheit der Pendellängen, und 2. von der physischen Form der Wechselwirkung. Allein im ersten Falle drückt man sich eigentlich nur bildlich und nicht metaphysisch scharf aus. Denn dieser Fall gehört genau genommen unter den Begriff der Bedingung und nicht unter den der Ursache. Das Kriterium der Kausalität (Ursachlichkeit) ist nämlich Handlung und Tätigkeit. Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Wo Handlung und Tätigkeit, mithin Kraft oder Vermögen ist, da ist auch ein Gegenstand (Subjekt) und in diesem muß der Sitz jener gesucht werden. Daher glaubte Kant in der Handlung und Tätigkeit das empirische Kriterium der Substantialität zu erblicken*. Allein dies beruht

* Kritik der reinen Vernunft [2], S. 250. Syst.Vorst. aller synth. Grunds. Zweite Analogie.

auf einem Irrtum. Tätigkeit ist wohl das Kennzeichen der Kausalität, aber nicht der Substantialität. Das Ich, das Subjekt aller inneren Erfahrungsurteile, ist zwar das Subjekt aller inneren Tätigkeiten, aber wir vermögen aus seiner Tätigkeit nicht seine Wesenheit oder Substantialität zu erkennen.

Anders steht es dagegen mit der Anwendung des Begriffs der Ursache auf die Formen der Wechselwirkung, wo, wie wir gleich näher sehen werden, allerdings Tätigkeit und sonach Kausalität mit im Spiele ist.

Da wir durch Induktion aus der Beobachtung der Veränderungen auf ihre Ursachen schließen, so kann es leicht scheinen, als ob wir nur durch die Erfahrung auf das Gesetz der Bewirkung geleitet und dadurch zuerst veranlaßt würden, uns den Begriff der Ursache zu machen. Wäre dem in der Tat so, so würde der Begriff der Ursache bloß empirisch und das Kausalgesetz ebenso zufällig sein als die Erfahrung selbst. Es geht aber damit nur so wie mit anderen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir sie zuvor in die Erfahrung gelegt hatten und diese durch jene allererst zustande brachten.

§ 51.

c: aus dem Grundsatze der Wechselwirkung.

Endlich bei der dritten hierher gehörigen Aufgabe handelt es sich um die Subjektbestimmungen oder überhaupt die Gehaltbestimmungen divisiver Urteile. Im divisiven Urteil wird das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen vorgestellt. Jedes Ganze besteht aber in unserer Erkenntnis aus der Verbindung von Teilen in einer Form des Ganzen. Eine solche Form des Ganzen ist nun entweder eine reinanschauliche Form der Zusammensetzung oder eine nur denkbare Form der Verknüpfung, d. i. ein Gesetz der Wechselwirkung. So enthalten z. B. die Keplerschen Gesetze die Regeln der Zusammensetzung unseres Planetensystems, das Newtonsche Gesetz der Graviation dagegen das Gesetz seiner Wechselwirkung.

Beim Kausalverhältnis ist das eine Glied das Tätige, das andere das Leidende. Bei der Wechselwirkung ist jedes

Glied im Ganzen leidend und tätig zugleich. Dort gibt es nur eine Einwirkung oder einen Einfluß des einen auf das andere, hier aber gibt es Wirkung und Gegenwirkung. Die Einwirkung des Sonnenlichts auf die Erdoberfläche, der Einfluß eines Mannes auf die Nachwelt zeigt uns Beispiele der einfachen Kausalität, dagegen ist die gegenseitige Anziehung der Körper unseres Planetensystems ein Beispiel der wechselseitigen Kausalität, d. i. der Wechselwirkung.

Diese Einwirkung und Gegenwirkung findet bald unmittelbar, bald mittelbar statt. Die Sonne wirkt durch ihre Anziehungskraft unmittelbar, durch ihr Licht mittelbar auf die Erde. Im Mechanismus des Planetensystems sehen wir ein Spiel unmittelbarer Wirkungen und Gegenwirkungen, dagegen bei einer Dampfmaschine, die eine Spinnerei treibt, ist Wirkung und Gegenwirkung durch die Maschinenteile vermittelt.

Ein Ganzes der Wechselwirkung beruht öfters nicht auf dem Gesetz der Wirksamkeit seiner Kräfte allein, sondern auf der Verbindung von diesem mit Bedingungen der Zusammensetzung der Gegenstände, die das Ganze ausmachen. So z. B. kann die Bewegung der Planeten um die Sonne aus dem Gesetz der Gravitation allein nicht verstanden werden, sondern nur aus der Verbindung von diesem mit der ursprünglichen Tangentialbewegung jedes einzelnen Planeten. Die ganze Ursache der Erscheinungen liegt also hier in einer bestimmten erfahrungsmäßig gegebenen Form der Wechselwirkung und nicht in den Kräften allein. Inwiefern die Form einer Wechselwirkung die Ursache von Veränderungen ist, heißt sie Trieb oder Naturtrieb — eine Bedeutung des Wortes, die von der psychologischen wesentlich verschieden ist. So besitzen die Planeten einen Trieb zur Ellipsenbewegung, die Salze einen Kristallisationstrieb. Bei der Kristallisation kommt es nämlich neben den zwischen kleinen Teilen der Mischung wirkenden Kräften noch auf die besonderen Bedingungen ihres Zusammentreffens bei der Erstarrung an. Eine solche Form der Wechselwirkung oder Mechanismus von Bewegungen kann aber selbst wiederum Wirkungen hervorbringen. So be-

wirkt der jährliche Umlauf der Erde um die Sonne zunächst den Wechsel der Jahreszeiten und dann mittelbar durch diesen auch die alljährlich wiederkehrenden Veränderungen in der Pflanzenwelt.

Bei einem geschlossenen Ganzen der Wechselwirkung ist jeder Teil im Ganzen Ursache und Wirkung zugleich. Jeder Körper unseres Sonnensystems wird von allen anderen angezogen, er selbst zieht aber auch die anderen an. Die Beobachtung zeigt uns solche Gesetze in der Natur unter zwei Hauptformen: entweder mit stabilem oder mit beweglichem Gleichgewicht. Bei der ersten Art hält ein Trieb nach dem Gleichgewicht das Ganze in Ruhe unter einer gewissen Form verknüpft, wobei die gegenwirkenden Ursachen sich gegenseitig aufheben, wie z. B. bei der Kristallbildung. Bei der anderen Art dagegen hält ein Trieb der Selbsterhaltung oder der periodischen Wiedererzeugung (Reproduktion) das Ganze in der periodischen Wiederkehr eines Spiels von Veränderungen zusammen, wie z. B. im Planetensystem oder im Leben der Pflanzen und Tiere. Ein solches Ganzes kann man einen Organismus und die Form desselben die Seele des Ganzen nennen.

§ 52.

Die Kategorie des Wesens als Grundbegriff der ganzen Metaphysik.

Die Form der Wechselwirkung erfordert jederzeit Gegenstände, die durch sie verknüpft werden; ihre Gültigkeit geht nur auf Gegenstände der Erfahrung und sie kommt nur als Form zur Sinnesanschauung und zur reinen Anschauung hinzu. Sie selbst besitzt keine Wesenheit. Sie beruht schon auf dem Gebrauch der Kategorien von Wesen und Ursache, indem wir durch Wesen ein letztes Substrat des Seins erhalten, an dem alles Werden sich bewegt, durch die Ursache aber auch alles Werden dem Gesetz der Notwendigkeit unterwerfen. Die ganze metaphysische Verhältnislehre zeigt uns nun, wie die Kategorie des Wesens der eigentliche Grundbegriff der ganzen Metaphysik ist, indem er allein rein von philosophischem Ursprung ist und wir das

Dasein keiner Beschaffenheit denken können, ohne sie auf die Zustände von Wesen, in denen sie sind, zu beziehen. Wesenheit (Substantialität) ist das rein und unmittelbar zur Erscheinung hinzugedachte, ein Begriff, dessen Anwendung gleichsam rein auf ihm selbst ruht. Im Begriffe der Substanz wird die Existenz eines Dinges kraft der formalen Apperzeption im Verhältnis zur unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft überhaupt, und nicht nur im Verhältnis zur einzelnen Anschauung (materialen Apperzeption) bestimmt gedacht. Bei den beiden anderen Analogien der Erfahrung ist nur der Exponent des Verhältnisses durch die formale, die Glieder des Verhältnisses aber durch die materiale Apperzeption gegeben. Bei der Kategorie des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaft ist aber nicht nur der Exponent des Verhältnisses (die Form der Verbindung des Mannigfaltigen), sondern zugleich auch das eine Glied durch die formale Apperzeption bestimmt. Denn dieses Glied ist hier selbst die Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Ursache und Wirkung sind verschiedene Dinge, aber Wesen und Eigenschaft kommen an ein und demselben Gegenstande vor und nur die Art und Weise, wie wir zum Bewußtsein der Erkenntnis des einen und des anderen kommen, ist verschieden: die Verschiedenheit der Akzidenzen wird angeschaut, die Einerleiheit des Dinges mit sich selbst als Substanz denkend erkannt. Die Erkenntnis der Eigenschaften ist also Anschauung, der Erkenntnis der Wesenheit eines Dinges werden wir uns aber durch Reflexion bewußt. Daher der Schein, als ob sich das Wesen der Dinge reinphilosophisch, d. i. bloß denkend durch Reflexion bestimmen lasse. Darum ist der Begriff der Substanz das Rätsel jeder dogmatischen Metaphysik, indem man nicht nur die Form der Wesenheit (Substantialität), sondern auch den Gegenstand, dem die Wesenheit zukommt, durch bloßes Denken reinphilosophisch erkennen wollte. Ganz anders steht es mit der Kategorie der Ursache. Sie wird nicht unmittelbar, sondern vermittels der Veränderung auf die Erscheinungen (die Gegenstände der Sinnesanschauung) angewendet. Veränderung läßt sich aber nicht erdenken, sondern wird in der Anschauung gegeben. Wir beobachten die Verwandlung der Zustände eines Gegen-

standes und beurteilen sie kraft des Gesetzes der Kausalität als die Wirkung einer Ursache. Wie es möglich sei, daß das Dasein eines Zustandes auf eine Zeit folge, in der es noch nicht war, oder auf dieses Dasein des Zustandes eine Zeit, in der es nicht mehr ist, das können wir nur durch den Begriff der Bewirkung dieser Veränderung denken. Da sich nun ohne diesen Begriff gar keine notwendige Verbindung der Existenz mannigfaltiger Gegenstände, aus dem bloßen Begriff der Ursache aber (ohne Anschauung der Art und Natur der Veränderung) nie erkennen läßt, wie das Dasein eines Dinges (als Wirkung) von dem Dasein eines anderen davon verschiedenen (der Ursache) abhängig sein könne, so wurde dieser Begriff für Hume die Quelle seines Skeptizismus. Aus demselben Grunde, nämlich der Gebundenheit der Kategorie der Ursache an den Begriff der Veränderung und wegen der Anschaulichkeit und somit Unerdenkbarkeit dieses letzten Begriffs, hat die dogmatische Metaphysik den unmittelbaren Gebrauch der Bewirkungsbegriffe meist verworfen. Hierin liegt der eigentliche Grund davon, daß dieser Begriff der Ausgangspunkt des neuen Skeptizismus geworden ist.

Wir können demnach sagen:

Wesen (Substantialität) ist die Form der notwendigen Verbindung der Existenz mannigfaltiger Zustände in der Einheit eines Gegenstandes. Die Mannigfaltigkeit der Arten seines Daseins (d. i. das, was man seine Zustände nennt) ist in der Sinnesanschauung gegeben, die notwendige Einheit seines Seins (seiner Existenz) aber durch die ursprüngliche Form unserer unmittelbaren Erkenntnis (die formale Apperzeption) bestimmt. Obschon also die notwendige Einheit der Existenz eines Gegenstandes (die Wesenheit) nicht durch den Sinn, sondern durch die reine Vernunft selbst gegeben ist, so bleibt dieser Begriff für sich doch nur die, obschon notwendige, dennoch leere Form eines Gegenstandes, die erst dadurch zum wirklichen Gegenstande wird, daß sie der Gehalt der Sinnesanschauung erfüllt*.

---

* Zur Verdeutlichung des Obigen bemerke ich noch folgendes. In dem Begriffe: „Wesen“ (Substanz) liegt der Begriff des Seins,

Ursache (Kausalität) ist die Form der notwendigen Verbindung der Existenz mannigfaltiger Gegenstände (des einen mit dem anderen). Diese Form läßt sich aus keiner anderen ableiten, ohne die Sinne aber nirgends anwenden. Denn die Mannigfaltigkeit der Gegenstände sowie die Mannigfaltigkeit der Zustände des einen in der Zeit nacheinander (d. i. die Veränderung seiner Zustände) kann nur angeschaut, aber nicht ausgedacht werden[61].

Die Hauptfrage jeder dogmatischen Metaphysik mußte demnach sein: worin wahrhaft das Wesen der Dinge bestehe? Wesen wird, wie wir schon gesehen haben, nur im Subjekt des Urteils gedacht und kann nie eigentliches Prädikat werden. Es kann daher ein Ding als Wesen vorgestellt werden nur durch Voraussetzung eines Grundsatzes und nie durch Schlüsse oder Beweise. Wir denken die schlechthin beharrliche Masse zu den Erscheinungen der Körperwelt hinzu nach dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Wesen, könnten aber ohne diesen Grundsatz aus der Erfahrung nie beweisen, daß etwas schlechthin beharrlich sei.

---

der Existenz mit dem Begriff von einem Gegenstande in abstracto (Gegenständlichkeit) verbunden. Es ist noch kein bestimmter Gegenstand, sondern nur die Form der Gegenständlichkeit überhaupt als die reale Grundlage des Daseins, was wir unter Wesenheit denken; es ist die durch formale Apperzeption bestimmte nur intellektuelle Form des Gehalts der materialen Apperzeption. Der Begriff des Wesens ist daher der abstrakteste Begriff vom Konkreten, der Begriff von irgend Etwas ohne Bestimmung: Was (Quale). Das Was der Anschauung, das Gegebene des Gegenstandes wird erst durch die Sinnesanschauung gegeben. Dies Was der Anschauung, d. i. das durch die materiale Apperzeption Gegebene, hat nur dann objektive Gültigkeit, wenn es in die formale Apperzeption fällt und durch diese bestimmt ist. Subjektive Farbenerscheinungen und Ohrenbrausen z. B. sind ein Was der Anschauung, ein Gegebenes des Gegenstandes, und dennoch keine Beschaffenheiten eines Dinges in der Welt zu irgend einer Zeit, weil ihnen das Verhältnis zur formalen Apperzeption fehlt.

4. Das Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Kant, Kr. r. V.[2] S. 294—349. — Proll. § 30—39.

§ 53.

Ist Metaphysik nur in Beziehung auf Naturerkenntnis möglich (also nur von immanentem Gebrauche)?

Der Name „Metaphysik" deutet schon eine Beziehung dieser Wissenschaft zur Physik an. Diese Beziehung war anfangs bloß zufällig, hat aber durch einen merkwürdigen Doppelsinn des Wortes eine tiefere und bleibendere Bedeutung erhalten. In der Reihe der Aristotelischen Schriften folgen nämlich diejenigen, welche sich mit unserer Wissenschaft beschäftigen, unmittelbar auf die physischen Bücher. Man nannte sie deshalb *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία*, d. i. die Bücher, die **nach** den physischen kommen. Später änderte sich aber die Bedeutung des Wortes. Man bezog seinen Sinn nicht mehr auf die zufällige Anordnung der Aristotelischen Schriften, sondern auf die Sache selbst und verstand unter Metaphysik eine Wissenschaft, welche **über** die Physik hinausgeht, d. i. die Wissenschaft von den übersinnlichen und übernatürlichen Dingen, im Gegensatz zur Physik. Wenn wir nun aber auf das Resultat des bisher Gefundenen zurücksehen, so finden wir uns, wie es scheint, in unseren Erwartungen betrogen. Weit gefehlt, daß die Grundsätze der Metaphysik die Prinzipien einer Erkenntnis von übersinnlichen Dingen, die gänzlich außerhalb des Feldes der Erfahrung lägen, wären, sind sie vielmehr nichts anderes als die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung selbst. Wir sind wenigstens berechtigt zu erwarten, daß die Metaphysik eine besondere von der Physik verschiedene Wissenschaft sein und als solche auch ihre eigenen Erkenntnisse besitzen werde. Aber auch diese Erwartung zeigt sich jetzt als unsicher; nachdem wir gefunden haben, daß die metaphysischen Grundsätze nichts anderes sind als die allgemeinen und notwendigen Naturgesetze, welche der mathematischen Physik und der Mechanik des Himmels als ihre höchsten Prinzipien zugrunde liegen. Dieser Ausgang unserer Untersuchung kann uns

um so weniger befriedigen, je mehr es den Anschein hat, als ob dadurch die Selbständigkeit und Eigentümlichkeit unserer Wissenschaft verloren ginge. Wir werden daher zu der Frage gedrängt, ob sich nicht aus den Prinzipien der Metaphysik ein von der Physik verschiedenes System eigentümlicher metaphysischer Erkenntnisse entwickeln lasse? Und ob wir nicht vielleicht auch andere Dinge erkennen können als die, welche uns die Sinne zeigen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unsere Erkenntnis nochmals sorgfältig daraufhin untersuchen und zusehen, ob es nicht doch eine Erkenntnis *übersinnlicher* Dinge für uns gebe und geben könne, die sich vielleicht nur dem ersten Blicke entzieht.

§ 54.

Alle gedachte Erkenntnis ist immanent, nicht transsendent.

Wenn wir in den Tiefen der Erkenntnis forschen, kann uns die Bemerkung nicht entgehen, daß es etwas Dunkles, Unaussprechbares, etwas Verborgenes in unserer Erkenntnis gebe, was wie mit einem geheimnisvollen Schleier bedeckt zu sein scheint. Diesen Schleier haben wir schon im vorigen zum Teil gelüftet. Es ist nämlich dieses Verborgene eine für sich dunkle *unmittelbare* Erkenntnis der reinen Vernunft, der wir uns aber nur *mittelbar* und eben darum nicht auf einmal in ihrer ganzen Fülle bewußt werden können. Die Ursprünglichkeit der Stammbegriffe unseres Verstandes in den Kategorien sowie der metaphysischen Grundsätze einerseits und die Mittelbarkeit aller Begriffe und aller Erkenntnis durch Begriffe andererseits zeigt uns an, daß etwas *ursprünglich Unmittelbares* in unserer Erkenntnis jenen Stammbegriffen und Grundurteilen zugrunde liegen müsse. Dieses fanden wir in den Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit) sowie in der spekulativen Grundform aller unserer Erkenntnis. In diesen ursprünglichen Formen fällt aller Gehalt unserer Erkenntnis zusammen und vereinigt sich in ihnen zu einem Ganzen. Unsere Vernunft besitzt daher in jedem Augenblicke ihres Lebens ein beharrliches und geschlossenes Ganzes unmittelbarer Erkennt-

nis, von dem uns aber immer nur einzelne Bruchstücke vor das Bewußtsein treten. Die Erkenntnis der notwendigen Einheit im Wesen der Dinge ist also unserer Vernunft ebenso unmittelbar, und noch dazu ursprünglich, gegeben, wie die Erkenntnis des Mannigfaltigen in der Sinnesanschauung. Die Trennung von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Gesetz und Tatsache findet nur vor unserem Bewußtsein, aber nicht in der unmittelbaren Erkenntnis selbst statt. Zufolge der sinnlichen Beschränktheit unserer Vernunft sind wir nämlich für die Wiederbeobachtung jener unmittelbaren Erkenntnis an inneren Sinn und Reflexion gebunden. Könnten wir uns vom inneren Sinn und der Reflexion befreien und uns des Ganzen unserer Erkenntnis auch unmittelbar bewußt werden, so würden wir alles das mit einem Blicke überschauen, was jetzt nur das Resultat langer und verwickelter wissenschaftlicher Untersuchungen ist. Der ganze Mechanismus der Natur würde alsdann offen vor unseren Augen liegen und es würde uns vergönnt sein, das innere Triebwerk der Natur und das Spiel ihrer Kräfte in allen Verwicklungen und Verschlingungen unmittelbar wahrzunehmen. Aber so wie wir organisiert sind, können wir uns in jedem Augenblicke nur desjenigen Teils unserer Erkenntnis unmittelbar bewußt werden, der eben sinnlich angeregt ist. Alles andere können wir nur mittelbar in uns wahrnehmen. Nur das sinnlich Veränderliche berührt unmittelbar den inneren Sinn, das Stehenbleibende kann nur mit Hilfe der Erinnerungen und der abstrakten Vorstellungen in uns beobachtet werden. In unserer unmittelbaren Erkenntnis bleibt aber bei allem Wechsel sinnlich angeregter Tätigkeiten die eine und gleiche Form aller dieser Tätigkeiten unwandelbar stehen, welche der Quell aller Einheit und Apodiktizität unserer Erkenntnis ist.

Wir unterscheiden also einen doppelten Standpunkt in unserem Innern: den Standpunkt der unmittelbaren Erkenntnis und den Standpunkt des Bewußtseins. Wir können dadurch das Verhältnis des Denkens zum Erkennen vollständig aufklären. Dieses Verhältnis ist nämlich kein anderes als ein Verhältnis der inneren Wiederbeobachtung. Damit löst sich auch das erkenntnis-

theoretische Rätsel, das Kant unlösbar war. Kant hat nie die Frage aufgeworfen, wie und warum unterscheiden sich Urteilsform und Kategorie, was ist der Grund ihres Parallelismus? Nur das lehrt er, daß der analytischen Einheit immer eine synthetische vorhergehe, indem die analytische immer in der Wiederverbindung des vorher durch Abstraktion getrennten bestehe. Das unmittelbare Vermögen der Verbindung ist ihm aber dann die produktive Einbildungskraft und nicht die reine Vernunft selbst. Damit kann er aber das Verhältnis der Formen der analytischen zu den Formen der synthetischen Einheit nicht aufklären und er muß zuletzt selbst gestehen, daß er nicht einsehe, wie Sinn und Verstand in unserem Geiste verbunden seien. Er betrachtet das Vermögen der gedachten Erkenntnis immer nur als Reflexionsvermögen und verkennt dadurch die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft. Denn seine reine Vernunft ist als Schlußkraft doch nur ein Vermögen der Reflexion. So gibt ihm die Mangelhaftigkeit seiner Psychologie kein Bild von der Organisation unseres Geistes.

Wenn man frägt: wodurch sind synthetische Urteile a priori psychologisch möglich? so müßte man im Sinne Kants allgemein auf diese Frage antworten: dadurch, daß wir transzendentale Geistesvermögen, oder mit anderen Worten: Selbsttätigkeit im Erkennen besitzen. Aber er dachte sich diese Selbsttätigkeit unter der Form einer willkürlichen inneren Tätigkeit. Daher fließt ihm die ursprüngliche Spontaneität der Vernunft mit der Willkürlichkeit der Reflexion zusammen. Das Denken ist eine willkürliche Vorstellungsweise und das Rätsel ist hier dieses, wie ich durch diese willkürliche Vorstellungsweise zu den notwendigen Wahrheiten kommen könne? Durch willkürliche Überlegung im Denken lerne ich z. B. einsehen, daß sich der Durchmesser zum Umfange des Kreises verhält wie 1 : 3,14159 . . . Was bindet nun den denkenden Verstand an diese notwendige Regel der Wahrheit? Die Natur des Kreises kann es nicht sein, denn die lerne ich durch diese Erkenntnis erst kennen. Ich schöpfe nicht a posteriori durch Messung aus der Beobachtung des Kreises jenes Verhältnis der Zahlen, sondern ich schreibe es a priori dem Kreise vor.

Es muß also eine ursprüngliche Verbindung in unseren Vorstellungen geben, die kraft der unmittelbaren Selbsttätigkeit (Spontaneität) unserer Vernunft besteht und der wir uns nur durch die willkürliche Überlegung des Verstandes bewußt werden. Der ursprünglichen Spontaneität unserer Vernunft gehört also die notwendige Erkenntnis selbst, der willkürlichen Selbsttätigkeit im Denken dagegen gehört die Ausbildung unseres Bewußtseins um dieselbe.

Aus diesem Verhältnis der Wiederbeobachtung der unmittelbaren Vernunfterkenntnis durch Reflexion, d. i. durch den denkenden Verstand, ergibt sich das Verhältnis der Urteilsformen zu den Kategorien und der Grund ihres Parallelismus von selbst. Die metaphysischen Grundbegriffe treten durch die logischen Formen des Urteils in das Bewußtsein ein, sie erhalten ihre Anwendung auf wirkliche Gegenstände durch den mathematischen Schematismus, welcher durch die ursprüngliche Verbindung der intuitiven mit der diskursiven Erkenntnis in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft gegründet ist, und, indem sie ins Bewußtsein treten, nehmen sie die analytische Natur unseres Verstandes an, infolgedessen die physische Verknüpfung der Existenzen unter der Form der metaphysischen Verknüpfung der Abhängigkeit der Tatsachen von allgemeinen Gesetzen erscheint.

Auch den Bau der unmittelbaren Erkenntnis haben wir bereits nach seinem allgemeinen Umriß kennen gelernt. Wir haben gesehen, daß der Grund jeder reinvernünftigen Erkenntnis eine für sich leere Form ohne bestimmte Gegenstände ist. Solche Formen sind der Raum, die Zeit und die Kategorien oder vielmehr die ihnen zugrunde liegende spekulative Grundform. Das Eigentümliche derselben ist Leerheit, Wesenlosigkeit, Apriorität und Selbständigkeit. Diese Formen werden zwar durch die Sinne mit dem Gehalt der Erkenntnis erfüllt, aber sie sind nicht durch dieselben gegeben. Sie sind vielmehr unabhängig vom Sinn und vor ihrer Erfüllung durch denselben ursprünglich schon durch die selbsttätige Kraft im Erkennen, d. i. durch die reine Vernunft gegeben.

Das vollständige und deutliche Bewußtsein um diese Formen bilden wir nun im Denken aus.

Die vollständige Erkenntnis des Menschen ist einzig die gedachte Erkenntnis in den Urteilen. In dieser erheben wir das momentane Bewußtsein um unsere Erkenntnis zu einem Bewußtsein überhaupt. Hier müssen wir alle sinnesanschaulichen und mathematischen Erkenntnisse erst denkend auffassen und dann mit den Erkenntnissen von philosophischer Notwendigkeit denkend verbinden.

Dieses Ganze der gedachten Erkenntnis gehört aber dem Bewußtsein an und wir dürfen dasselbe nicht verwechseln mit der reinvernünftigen apodiktischen Form der unmittelbaren Erkenntnis, welche für sich leer ist.

Alle gedachte Erkenntnis ist aber rücksichtlich ihres Gehalts abhängig von der Wahrnehmung der Sinne. Die gedachte Erkenntnis ist ja nur eine Wiederholung der unmittelbaren Erkenntnis. Der unmittelbaren Erkenntnis werden aber ihre Gegenstände (ihr Gehalt) durch die Sinnesanschauung gegeben; die metaphysische Grundform derselben tritt aber durch die logischen Grundformen des Urteils in die gedachte Erkenntnis ein. Daher können wir auch durch Denken keine anderen Gegenstände erkennen, als die uns die Sinne zeigen. Der denkende Verstand kann sich das Subjekt und Prädikat des Urteils nicht selbst geben, sondern nur aus der Anschauung entlehnen. Daraus folgt das wichtige Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis: Die menschliche Erkenntnis empfängt alle ihre Gegenstände vermittels der Sinnesanschauung. Es gibt keine von der Anschauung unabhängige, d. i. selbstständige gedachte Erkenntnis. Wir erkennen im reinen Denken keine neuen Gegenstände, keine intelligibelen Verstandeswesen (Noumena), sondern nur die notwendigen Bedingungen (die Verbindungsformen) für das Wirkliche oder für die Sinneswesen (Phänomena).

Nur durch Begriffe ohne alle Anschauung kann keine Wesenheit (*οὐσία*), kein Einzelwesen erkannt werden. Auch

kein Verhältnis kann nur denkend erkannt werden, sondern es fordert erst zwei Stellen, eine des Wesens und eine der Eigenschaft, eine der Ursache und eine der Wirkung, eine des Ganzen und eine der Teile und diese für den Verstand leeren Stellen können nur durch die Anschauung ausgefüllt werden. Die Anschauung bringt zu dem reinen Denken der Verhältnisse erst die mathematische Form und die Tatsache des Wirklichen hinzu. Das Allgemeine besitzt keine Wesenheit (Substantialität). Aber es gibt zwei Arten allgemeiner Vorstellungen: Begriffe und Gesetze (allgemeine Regeln). Der Begriff ist problematisch, das Gesetz apodiktisch. Dieses hat also eine andere Modalität der Erkenntnis als jener. Das Gesetz gehört der unmittelbaren Erkenntnis an, aber der Begriff ist nur das Hilfsmittel (Instrument) des denkenden Verstandes, durch das er sich die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten zum Bewußtsein bringt. Der Begriff ist nur subjektiv gültig, aber das Gesetz ist objektiv gültig und wird behauptet: in ihm liegt die Realität des Allgemeinen. Allein auch das Gesetz ist nur eine Bedingung der Notwendigkeit für das Wirkliche, für sich ist es ohne Wesenheit und ohne Wirklichkeit, sowie dagegen die Anschauung des Wirklichen ohne Notwendigkeit bleibt.

§ 55.

Phänomena und Noumena.

Kant, Kr. r. V.[2], S. 294—315.

Die Unterscheidung von Phaenomena und Noumena, Sinneswesen und Verstandeswesen, ist zuerst von den Eleaten in die Philosophie eingeführt worden, und sie beruht eigentlich auf der Voraussetzung, daß der Verstand auch andere, als die in der Anschauung gegebenen Gegenstände durch das Urteil zu erkennen oder wenigstens zu denken vermöchte. Diese werden Verstandeswesen oder intelligibele Wesen genannt und den Gegenständen der Anschauung als eine andere Art von Wesen entgegengesetzt. Nun ist eine Erkenntnis immanent, die nicht über die Erfahrung hinausgeht, transzendent dagegen eine solche, die die Erfahrung übersteigt und sich auf Dinge bezieht, die jenseits

des Feldes der Erfahrung liegen. Eine Erkenntnis von Noumenen würde mithin eine transzendente Erkenntnis sein.

Es hängt aber an dem Begriffe eines Noumenon gleich von vornherein eine Zweideutigkeit, deren man sich nicht immer hinreichend klar bewußt worden ist, indem man darunter ebensowohl eine ganz andere Art von Wesen verstehen kann, als die in der Sinnesanschauung gegebenen, als auch diese letzteren selbst, nur auf eine ganz andere Art erkannt, als sie uns die Sinnesanschauung zu erkennen gibt. Es kann Dinge geben, auf die unser Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat und die darum niemals ein Gegenstand der Anschauung für uns werden könnten, auch wenn wir uns in der Lage befänden, die zu ihrer Wahrnehmung erforderlich ist. Man kann aber auch von unserer Sinnlichkeit nicht behaupten, daß sie die einzige Art der Anschauung sei, und man kann sich ganz anders organisierte Wesen denken, denen ihre Anschauungsart die Dinge anders zeigt, als uns die unsrige. Man kann nun annehmen, daß der Verstand entweder jene unsichtbaren und übersinnlichen Dinge oder das unsichtbare und übersinnliche Wesen der sichtbaren Dinge erkenne. Im letzteren Falle würde dasjenige, was von dem Dinge in die Sinne fällt, die Erscheinung (Phänomenon), dasjenige aber, was in ihm selbst ist und nur durch den Verstand erkannt werden kann, das wahre Wesen desselben oder das Ding an sich selbst ausmachen und als Noumenon zu betrachten sein. In dem letzteren Sinne nimmt nun den Unterschied von Phänomenon und Noumenon die Leibnizsche Philosophie, indem sie voraussetzt, daß wir die Dinge, wie sie an sich sind und nicht bloß durch die Sinne erscheinen, durch unseren Verstand erkennen können. Die Sinne geben uns nach Leibniz zwar klare, aber nur verworrene Vorstellungen von den Dingen, und erst durch den Verstand gelangen wir zur deutlichen Erkenntnis derselben. Durch die Sinne erscheinen uns die Dinge als stetig ausgedehnte Körper im Raume, aber der Verstand erkennt die Monaden, die jenen Erscheinungen als Dinge an sich zugrunde liegen, und so kommt Leibniz dazu, die Monadenwelt als intelligibele Welt der Sinneswelt als der Welt der Erscheinungen entgegenzustellen.

Wenn der Verstand einen Gegenstand in irgend einer Beziehung bloß als Phänomen (Erscheinung) betrachtet, so macht er sich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst und er setzt eben deshalb ohne weiteres voraus, er könne sich auch von einem solchen Gegenstande Begriffe machen. Da nun der Verstand keine anderen von der Anschauung völlig unabhängigen Begriffe besitzt als die Kategorien, so scheint es, als ob der Gegenstand in der letzteren Bedeutung (nämlich als Ding an sich) durch diese reinen Begriffe wenigstens müsse gedacht werden können und dies verleitet dazu, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen (Noumenon) als einem Etwas überhaupt außer dem Felde der Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen zu halten, das wir durch den Verstand auf gewisse Art erkennen könnten. Man kann daher die Frage aufwerfen: gibt es eine Erkenntnis der Welt bloß aus den Kategorien unabhängig von ihren mathematischen Schematen? Begriffe sind zwar an und für sich nur abstrakte Vorstellungen, d. i. nur allgemeine Merkmale, aber man kann doch durch sie auch Dinge denken. Darauf beruht die Möglichkeit einer Erkenntnis durch Begriffe. So gut wie man nun durch die empirischen Begriffe Dinge denken und erkennen kann, warum sollte man das nicht auch durch die reinen Begriffe der Vernunft können? So wie nun jenes empirische Dinge sind, so wären diese alsdann übersinnliche Verstandeswesen. Allein zwischen den empirischen Begriffen (wie z. B. Linde, Eiche usw.) und den Begriffen der reinen Vernunft besteht, wie wir schon gesehen haben, ein wesentlicher Unterschied. Die Kategorien sind nämlich gar keine Vorstellungen (Begriffe) von Gegenständen, sondern Formvorstellungen. So wie der Raum und die Zeit Anschauungsformen sind, so sind die Kategorien Gedankenformen und diese Formen sind leer und wesenlos, d. i. es sind Verbindungsformen ohne Gehalt, durch die mithin die zu verbindenden Gegenstände noch nicht mitgegeben sind.

§ 56.

Scheinbare Erkenntnis von Noumenen durch die Reflexionsbegriffe.

Kant, Kr. r. V.², S. 316—349.

Die Annahme, daß es eine positive und deutliche Erkenntnis und daher auch eine Wissenschaft von Noumenen gebe, beruht auf der Voraussetzung der Selbständigkeit der gedachten Erkenntnis. Diese Hypothese der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntnis mit der Verkennung der Unmittelbarkeit der Anschauung ist der Grund und Boden der Leibnizschen Philosophie sowohl in ihrer ursprünglichen als auch in ihrer durch Herbart erneuerten Gestalt. Wenn die Sinne nichts weiter tun, als daß sie dasjenige verwirren und undeutlich machen, was der Verstand deutlich erkennt, so muß offenbar diese Verstandeserkenntnis eine für sich bestehende, eine selbständige sein, d. i. sie empfängt nichts vom Sinn, sondern sie gibt sich alles selbst. Dies ist die Meinung des spekulativen Rationalismus und der bloßen Reflexionsphilosophie, welche die Reflexion vom Sinn gänzlich zu befreien sucht[62]. Nun wissen wir aber, daß der Verstand zur gedachten Erkenntnis aus sich selbst nur die Form des Denkens gibt, den Gehalt oder die Materie der Urteile aber aus der Anschauung vom Sinne empfängt. Eine selbständige Erkenntnis von Dingen durch bloßes Denken ohne alle Anschauung wäre nur unter der Bedingung möglich, daß der Verstand sich nicht bloß die Form, sondern auch die Materie des Urteils zu geben vermöchte. Nun erkennen wir das Wesen der Dinge im kategorischen Urteil. Jene von Leibniz postulierte Erkenntnis wäre daher streng genommen diejenige, in deren Besitz unsere Urteilskraft nur vermittels der Form des kategorischen Urteils gelangte. Da müßte aber das assertorische kategorische Urteil sich sein Subjekt selbst geben können, was eine Sache der Unmöglichkeit ist. Die dunkel vorausgesetzte Selbständigkeit der gedachten Erkenntnis und mit ihr das Trugbild einer hyperphysischen Wissenschaft von übersinnlichen Wesen (Noumenen) beruht mithin auf einer Täuschung, und zwar, wie wir bald sehen werden, auf einer sehr natürlichen und daher in der Geschichte der Philosophie so oft wiederkehrenden

Täuschung. Wie entsteht nun diese Täuschung? Die leere Form des Urteils würde für sich allein noch nicht täuschen, denn dadurch käme noch gar kein Urteil zustande. Soll eine solche Täuschung stattfinden, so muß noch ein besonderer nur durch den Verstand erkennbarer Gehalt oder wenigstens der Schein eines solchen hinzukommen. Diesen scheinbaren Gehalt einer reinen Verstandeserkenntnis bringen nun die Reflexionsbegriffe hinzu. Es gibt nämlich eine Klasse von Begriffen, welche nicht aus der Erfahrung und Anschauung abstammen, sondern insgesamt Begriffe a priori sind, und die, obschon sie im bloßen Denken a priori entspringen, dennoch nicht in der Stammtafel der metaphysischen Grundbegriffe (Kategorien) vorkommen. Solche Begriffe sind z. B. der Begriff der Ähnlichkeit, der Einerleiheit, der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Anderen u. s. f. Kant nannte diese Begriffe sehr passend Reflexionsbegriffe. Es sind nämlich Begriffe, welche unsere Überlegung (reflexio) regeln, wenn wir uns ein Urteil über Dinge bilden wollen. Sie gehören nicht zum Urteil selbst, sondern zu den reflektierenden Tätigkeiten, welche der Bildung der Urteile vorhergehen. Sie sind daher auch keine Elemente und Bestandteile unserer Erkenntnis, sondern bloße Begriffe von dem Verhältnis unserer Begriffe zu den Urteilsformen: sie sind bloße logische Verhältnisbegriffe. Sie gehören nicht wie die Kategorien der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft an, sondern haben in dem Reflexionsvermögen ihren Sitz. Sie geben daher auch keinen wirklichen, sondern einen nur scheinbaren Gehalt in die Urteilsformen. Die Scheinbarkeit des Gehalts dieser Begriffe deckt am bündigsten das bekannte Rätsel auf: Was sieht der Bauer alle Tage, der König selten und Gott nie? Antwort: Seinesgleichen. Man erwartet etwas Neues zu erfahren und findet sich in dieser Erwartung getäuscht, sobald man die Auflösung des Rätsels hört — weil die Antwort ein Reflexionsbegriff ist, der keinen Gegenstand, sondern nur die Beziehung eines solchen zu einem Begriffe angibt. „Seinesgleichen" gehört nämlich zu dem Begriff der Einerleiheit und bezeichnet ein Ding derselben Art, wie das, dessen Namen ich genannt habe. Es ist kein Begriff von einem

Objekte, sondern nur von dem Verhältnis eines anderen Objektes zu dem Begriffe des ersteren. Wenn ich sage: „jeder Mensch ist meinesgleichen", so lege ich dadurch dem Menschen kein neues Prädikat bei, sondern ich denke nur das Verhältnis desselben zu einem gegebenen Begriffe, und zwar zu demjenigen, durch den ich mich selbst denke. Die Reflexionsbegriffe dienen also nicht zur Bestimmung eines Gegenstandes, sie sind weder Subjekts- noch Prädikatsbegriffe, sondern sie dienen nur zur logischen Vergleichung der Vorstellungen untereinander und mit den Urteilsformen. Sie müssen sich daher auch an dem Faden der Urteilsformen vollzählig aufstellen lassen.

§ 57.

Ursprung und Tafel der Reflexionsbegriffe.

Wir haben demnach hier die Antwort auf folgende zwei Fragen zu suchen:

1. Wie kommen wir durch die Urteilsformen in den Besitz der Reflexionsbegriffe, und

2. Wie können diese Begriffe täuschen und uns das Trugbild einer höheren Wissenschaft von übersinnlichen Dingen vorgaukeln?

Wenn wir ein Urteil bilden wollen, so müssen wir zuvor überlegen, in welcher Urteilsform sich die gegebenen Begriffe und Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntnis wieder verbinden lassen. Zu diesem Zwecke muß man die gegebenen Vorstellungen mit den Urteilsformen vergleichen. Es wird daher so viel Gesichtspunkte dieser Überlegung und Vergleichung geben, als es Momente der Urteilsformen gibt. Im Momente der Quantität nun vergleichen wir Gegenstände mit Begriffen, im Moment der Qualität Begriffe untereinander, im Moment der Relation die Verbindungsart von Subjekt und Prädikat, d. i. die Begriffe oder Vorstellungen mit den Urteilsformen selbst und im Moment der Modalität die Erkenntnis im Urteil selbst mit ihrer Quelle.

1. Quantität. Das Urteil ist Erkenntnis der Gegenstände durch Begriffe. Wenn nun das Subjekt des Urteils, d. i. die Gegenstände, über die geurteilt wird, durch einen Begriff gedacht werden, so geht dem Urteil eine Vergleichung dieser Gegenstände mit der Sphäre des Begriffs voraus. Durch diese Vergleichung von Gegenständen mit einem Begriffe kommen wir zu dem Begriffe der Einerleiheit und der Verschiedenheit. Dinge sind einerlei, wenn sie unter denselben Begriff gehören, verschieden, wenn dies nicht der Fall ist. Z. B. alle Menschen sind darin einerlei, daß sie sterblich sind, verschieden darin, daß sie teils jung, teils alt sind. Ein Ding ist nicht einerlei oder verschieden an sich, sondern Einerleiheit und Verschiedenheit drücken stets ein Verhältnis von Dingen zu einem Begriffe aus, der allererst angibt, worin diese Einerleiheit oder Verschiedenheit bestehe. Man sagt daher auch: „darin sind diese Dinge einerlei, darin verschieden". und das Wörtchen darin deutet hierbei die noch leere Stelle des Prädikats an, indem Einerleiheit und Verschiedenheit den Dingen nicht schlechthin wie ein Prädikat zukommen, sondern nur im Verhältnis zu einem bestimmten Begriffe. Dies Verhältnis ist nun hier ein Verhältnis der Subsumtion der Dinge unter einen Begriff. Denn „einerlei" heißt von einer Art sein. Was aber von einer Art ist, das läßt sich auch unter denselben Begriff (εἶδος) subsumieren, d. i. durch ihn denken. Nach der Vergleichung der Vorstellungen in Rücksicht ihrer Einerleiheit oder Verschiedenheit bestimmt sich der Unterschied der allgemeinen und der besonderen Urteile. Gegenstände sind einerlei, wiefern sie durch die allgemeine, verschieden, wiefern sie durch die besondere Urteilsform gedacht werden. Es ist also hier das logische Verhältnis von Gegenständen zur Form des Subjekts, d. i. zu dem Umfange eines Begriffs in Frage. Man begreift leicht, daß bei dieser Vergleichung das einzelne Urteil gar nicht mit in Betracht kommt, da sein Subjekt selbst ein Gegenstand der Anschauung und keine Vorstellung des Verstandes, d. i. kein Begriff ist.

2. Qualität. Hier vergleiche ich Begriffe miteinander rücksichtlich ihres Inhalts. Dieser Vergleichung liegen die Begriffe der Einstimmung und des Widerstreits

zugrunde. Z. B. ein Mensch kann nicht zugleich jung und alt, aber er kann zugleich jung und gelehrt sein. Einstimmige Begriffe kann ich mir daher immer in einer dritten Vorstellung verbunden denken, wie z. B. die Jugend und die Gelehrsamkeit in dem Begriffe eines Menschen. Wenn nun Subjekt und Prädikat eines Urteils einstimmige Begriffe sind, so lassen sie sich zum bejahenden Urteil verbinden, z. B. dieser Jüngling ist gelehrt; wenn sie aber einander widerstreiten, so können sie nur in der verneinenden Urteilsform miteinander verbunden werden, z. B. der Mohr ist nicht weiß. Einstimmung und Widerstreit sind also die Begriffe von dem Verhältnis der Begriffe zur Form des Prädikats. Das unendliche oder beschränkende Urteil fällt hierbei mit dem bejahenden zusammen, indem die Verneinung, die es enthält, nicht in der Urteilsform selbst, sondern in dem Begriffe des Prädikats liegt.

3. Relation. Durch die Kopula wird das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteil gedacht. Ein Ding wird nun entweder im Verhältnis zu sich selbst, oder im Verhältnis zu anderen Dingen bestimmt. Im ersteren Falle ist das Verhältnis ein inneres, im anderen ein äußeres. Wenn man bestimmen will, in welcher relativen Urteilsform Subjekt und Prädikat zusammengehören, so muß man zuvor das Prädikat mit seinem Subjekt, das Merkmal mit dem Gegenstande vergleichen. Merkmale, wodurch ein Objekt an sich, ohne Beziehung auf ein anderes bestimmt wird, sind innere; solche dagegen, wodurch ein Objekt im Verhältnis zu einem anderen Objekt bestimmt wird, äußere Merkmale[63]. Daß z. B. eine Linie gerade ist, ist ein inneres Merkmal, daß sie aber zu einer gegebenen parallel ist, ist ein äußeres Merkmal derselben. Ein Merkmal, welches ein inneres Verhältnis zu einem Gegenstande hat, wird mit der Vorstellung desselben in der kategorischen, ein solches dagegen, welches ein äußeres Verhältnis zu ihm hat, in der hypothetischen Urteilsform verbunden. So ist z. B. das Urteil: „diese Linie ist gerade“, ein kategorisches, dagegen: „diese Linie läuft der anderen parallel“, ein hypothetisches Urteil, denn es sagt uns: „wenn die eine Linie diese Richtung hat, so hat die andere auch diese“. Die Parallelität der einen mit

der anderen ist die Folge von der Übereinstimmung in der Richtung beider. Die divisiven Urteile fallen unter den einen oder den anderen Fall, je nachdem das zum Ganzen verbundene Verhältnis der Teile ein inneres oder ein äußeres ist.

4. Modalität. Hier handelt es sich um die Vergleichung des Urteils, d. i. der gedachten Erkenntnis mit ihrer Quelle. Die im Urteil ausgesprochene Erkenntnis entspringt entweder aus der Form oder aus dem Gehalt der unmittelbaren Erkenntnis. Die formalen Bestandteile der unmittelbaren Erkenntnis werden in apodiktischen und die materialen in assertorischen Urteilen ausgesprochen. Form und Materie sind also die Begriffe von dem logischen Verhältnis des Urteils zur unmittelbaren Erkenntnis als dem Grunde seiner Gültigkeit. Das problematische Urteil ist aber bloß ein Gebilde der Reflexion und keine Wiederholung einer unmittelbaren Erkenntnis.

Wir haben also folgende Tafel der Reflexionsbegriffe:

1. Quantität:	2. Qualität:
Einerleiheit, Verschiedenheit.	Einstimmung, Widerstreit.
3. Relation:	4. Modalität:
Inneres, Äußeres.	Form, Materie.

Diese Begriffe sind 1. Begriffe a priori. Denn sie liegen der Bildung aller Urteile zugrunde und gehen derselben vorher. Sie sind nicht wie empirische Begriffe von Gegenständen der Erfahrung abstrahiert sondern in der Natur der Reflexion selbst gegründet als die Begriffe von den durch die Urteilsformen selbst möglichen logischen Verhältnissen zwischen der Materie und der Form der Urteile. 2. Sie sind reine Verstandesbegriffe, d. i. diskursive und nicht intuitive Begriffe, denn sie haben ihren Ursprung nicht aus dem Sinn, sondern aus der Reflexion, d. i. dem denkenden Verstande und lassen sich daher auch nicht in der Anschauung darstellen. Das „Innere“ ist ebensowenig wie „Seinesgleichen“ ein wirkliches Ding, das man anschauen könnte, sondern

beides sind nur Begriffe von den durch die Urteilsformen bestimmten logischen Verhältnissen von Dingen zu Begriffen.

Beide Arten von Begriffen, die Kategorien wie die Reflexionsbegriffe, hängen mit den Urteilsformen zusammen, aber jede auf ganz andere Weise. Die Kategorien treten durch die Urteilsformen in das Bewußtsein ein, die Reflexionsbegriffe dagegen entspringen aus dem Verhältnis der Urteilsformen zu dem Material der Erkenntnis in der Reflexion, d. i. aus dem Verhältnis der logischen Form zu der Materie des Urteils. Die ersteren haben also einen anderen Ort des Ursprungs als die letzteren. Jene entspringen in der unmittelbaren Erkenntnis selbst, diese in der Reflexion über diese. Beide Klassen von Begriffen sind Verhältnisbegriffe, aber die Kategorien sind metaphysische, die Reflexionsbegriffe logische Verhältnisbegriffe. Jene bestimmen objektiv die Verhältnisse im Wesen der Dinge, diese subjektiv die Verhältnisse zwischen unseren Vorstellungen. Die Kategorien liegen hinter den logischen Urteilsformen in der für sich dunklen unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, die Reflexionsbegriffe liegen zwischen der logischen Form und der Materie des Urteils in der Reflexion. Das Verhältnis zwischen Urteilsform und Kategorie ist ein Verhältnis der inneren Selbstbeobachtung: die letzteren sind der beobachtete Gegenstand, die ersteren das Instrument der Beobachtung. Die Reflexionsbegriffe dagegen sind nur Standpunkte der Reflexion oder des denkenden Bewußtseins des Verstandes für die Vergleichung der logischen Form mit dem Gehalt des Urteils. Durch den Reflexionsbegriff kommt das Urteil zustande, durch die Urteilsformen kommt die Kategorie zum Bewußtsein.

Die Reflexionsbegriffe liegen also zwischen der Form und der Materie des Urteils. Zwischen der Form und Materie des Urteils liegen aber die Schemate. Die Reflexionsbegriffe gewinnen daher den Anschein besonderer intelligibler Schemate der Kategorien. Es scheint nämlich, daß so, wie die reine Sinnlichkeit besondere Schemate der Kategorien hat, auch der reine Verstand solche besitze.

Aber genauer zugesehen sind hier die Verhältnisse ganz andere als bei dem mathematischen Schematismus der Kategorien. Die mathematischen Schemate liegen in der unmittelbaren Erkenntnis selbst zwischen der metaphysischen Form, d. i. der Kategorie und dem Gehalt. Die Reflexionsbegriffe dagegen liegen bloß in der Reflexion zwischen der logischen Form und der logischen Auffassung des Gehalts im Begriff. Jene sind das Band zwischen Form und Gehalt der Erkenntnis und erscheinen daher auch im Inhalte des Urteils. Diese dagegen erscheinen im Urteil selbst gar nicht, sondern gehören nur in die Werkstätte des Verstandes und sind nur die Werkzeuge desselben zur Bildung der Urteile.

§ 58.

Der trügerische Schein transzendenter Erkenntnis durch die Reflexionsbegriffe.

Wie können nun diese Begriffe mit dem Phantom einer Erkenntnis von unsichtbaren, nur denkbaren Dingen (Noumenen) täuschen?

Eine Wissenschaft übersinnlicher Dinge wäre nur möglich durch eine reine Verstandeserkenntnis, die vom Sinne gänzlich unabhängig wäre. Eine solche Erkenntnis würde gar nicht anschaulich, sondern durch und durch reflektiert, d. i. eine selbstständige Erkenntnis durch Begriffe sein.

Die gedachte Erkenntnis oder die Erkenntnis durch Begriffe ist aber in der Wahrheit nicht selbstständig, vielmehr von der Anschauung abhängig, indessen gewinnt sie einen Schein von Selbständigkeit durch die Reflexionsbegriffe.

Der Verstand ist das Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe. Soll nun der Verstand für sich selbst ohne alle Anschauung a priori erkennen, so muß das durch Begriffe geschehen, in deren Besitz er sich durch die Urteilsformen befindet (weil diese sein einziges ursprüngliches Eigentum sind). Durch die Urteilsformen kommt er aber nicht bloß in den Besitz der Kategorien, sondern auch in den Besitz der

Reflexionsbegriffe. Daher hängt diesen Begriffen eine gewisse Zweideutigkeit an, welche Kant die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nannte. Denn sie sind doch Begriffe und noch dazu, von der Anschauung völlig unabhängige Begriffe. Der bloße Verstand scheint also nicht bloß die logische Form, sondern auch einen eigenen Gehalt der Erkenntnis zu besitzen, da ja außer der Denkform auch noch Begriffe selbst aus ihm entspringen. Von solchen aus dem Verstande selbst hervorgehenden Begriffen sollte man auch recht eigentlich erwarten, daß sie eine objektive Bedeutung hätten, und da ihr Gebrauch durch keine Sinnlichkeit (Anschauungsart) eingeschränkt ist, so müßte die Bestimmung von Gegenständen durch sie uns zur Erkenntnis von Noumenen führen. Es scheint sich somit hier die Aussicht auf ein Gebiet der Erkenntnis zu eröffnen, auf dem der Verstand sich auch die Subjekte und Prädikate seiner Urteile selbst zu geben vermag. Solange man daher die eigentümliche Natur dieser Begriffe noch nicht kennt, wird es scheinen, als ob sie Begriffe wie andere Begriffe seien, d. i. Begriffe, durch die man Dinge und Eigenschaften von Dingen denken könnte, und da sie bloße Verstandesbegriffe sind, so müßten alsdann die durch sie gedachten Dinge auch Verstandeswesen sein. Allein mit diesen Begriffen hat es seine eigene Bewandtnis. Denn obschon sie Begriffe des reinen Verstandes sind, so sind sie in der Tat doch nichts anderes als bloße logische Formen der Vergleichung und nichts weniger als Begriffe von nur denkbaren Dingen und deren Eigenschaften. Sie sind keine Elemente und Bestandteile unserer Erkenntnis selbst, sondern die Begriffe, durch die wir die Elemente und Bestandteile unserer Erkenntnis mit dem Instrument des erkennenden Verstandes, d. i. der logischen Form des Urteils vergleichen. Wir haben hier nicht einmal synthetische Formen der unmittelbaren Erkenntnis (wie die Kategorien) vor uns, sondern es sind nur die Formen der analytischen Einheit der gedachten Erkenntnis, welche unter der Form der Reflexionsbegriffe Anspruch auf die Bestimmung des Gegenstandes machen, indem sie bestimmen, was einerlei und ver-

schieden, einstimmig oder widerstreitend ist, was zum Inneren oder Äußeren eines Gegenstandes, zur Form oder Materie desselben gehört.

Die Reflexionsbegriffe täuschen also durch ihre A m p h i b o l i e. Dadurch zaubern sie dem, der ihre wahre Natur nicht kennt, das Trugbild einer Erkenntnis übersinnlicher Dinge vor. Da sie nämlich im reinen Verstande (in der bloßen Reflexion) entspringen, so verbindet sich wenigstens scheinbar ein nur denkbarer, durch den Verstand gegebener G e h a l t mit der für sich leeren F o r m des Urteils, und es scheint, als ob nicht bloß die reine Anschauung, sondern auch der reine Verstand aus sich selbst die Kategorien zu schematisieren vermöchte. Es scheint nämlich, daß aus der Verbindung der Kategorien mit den zugehörigen Reflexionsbegriffen synthetische Urteile a p r i o r i aus bloßen Begriffen entspringen könnten. Wenn aus der Verbindung der Kategorien mit den Reflexionsbegriffen synthetische Grundsätze a p r i o r i hervorgingen, so würden diese in der Tat t r a n s z e n d e n t sein. Denn durch diese Grundsätze wäre es möglich, aus lauter reinen Verstandesbegriffen a p r i o r i Dinge zu bestimmen, und wir wären an gar keine Bedingung der Erfahrung gebunden. So entsteht der Schein eines i n t e l l i g i b e l e n S c h e m a t i s m u s der Kategorien und dadurch der Schein einer Erkenntnis von einer intelligibelen Welt von lauter Verstandeswesen oder Noumenen. Die W e s e n dieser Welt werden in dem Momente der Relation, wie es scheint, durch den Begriff des I n n e r n, also durch bloße Reflexion erkannt. Die E i n h e i t dieser Wesen scheint durch den Begriff der E i n e r l e i h e i t, also ebenfalls aus einem reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden zu können. Die Beschaffenheiten dieser Wesen scheinen sich durch die E i n s t i m m u n g und den W i d e r s t r e i t der Realitäten in gleicher Weise bloß denkend bestimmen zu lassen und in dem Moment der Modalität erhält man das Gesetz dieser Welt. So kommen wir auf die Grundansichten der Leibnizschen Philosophie:

1. die Monadenwelt,
2. den Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden als das P r i n c i p i u m i n d i v i d u a t i o n i s,

3. das All der Realitäten und

4. die vorherbestimmte Harmonie.

Das ganze Leibnizische Philosophem[64] läßt sich daher auch, da es nur die konsequenteste Durchführung des Fehlers der Amphibolie der Reflexionsbegriffe ist, nach den vier Momenten der Kategorientafel auseinanderlegen und kritisieren.

1. Qualität. Einstimmung und Widerstreit.

Da Leibniz die Anschauung beseitigt, um Platz zu gewinnen für seine reine Verstandeserkenntnis, so wird dadurch auch alles aufgehoben, was die Anschauung zur Basis hat. Daher fällt auch der reale Widerstreit konträr entgegengesetzter Beschaffenheiten hinweg, und es bleibt allein die nur denkbare, d. i. logische Form des Widerstreits, der Widerstreit der Bejahung und der Verneinung derselben Beschaffenheit (εἶδος und στέρησις) stehen, d. i. der Widerspruch. In der Erfahrung können Realitäten einander ganz oder zum Teil aufheben, wie z. B. Bewegungen in entgegengesetzter Richtung, obschon die Bewegung nach Osten ebensogut etwas Positives ist als die Bewegung nach Westen. Aber der bloß logischen Form nach kommt jedes bejahende Prädikat dem Subjekte zu, ohne daß es eins der anderen ausschlösse oder aufhöbe. Bloße Bejahungen widersprechen einander nicht. Da nun Leibniz durch den Mißverstand der Reflexionsbegriffe den realen Widerstreit ganz übersieht und nur den logischen im Auge behält, so wird es ihm möglich, sich die Idee eines Wesens zu bilden, das alle Realitäten in sich vereinigt. Dies ist seine Idee der Gottheit als des Alls der Realitäten. Aus diesem All der Realitäten müßten sich dann bloß denkend die Beschaffenheiten aller Dinge ableiten lassen, indem man aus dem All der Realitäten stufenweis immer mehr und mehr Realitäten verneint. So kommt man auf die Idee einer Stufenleiter der Wesen, auf deren oberster Staffel die Gottheit und der untersten der Teufel steht, als das Wesen, das gegen den Inbegriff aller Realitäten durchgängig verneint ist. Allein der Widerstreit verschiedener Realitäten kann nicht durch bloße Position und Negation des Begriffs, sondern nur durch das so und anders der Anschauung gedacht werden. Auch

würde das All der Realitäten, selbst seine Möglichkeit zugestanden, nicht auf die Gottheit, sondern auf Götter führen. Es ist ein Artbegriff, unter dem immer noch eine Vielheit wirklicher Dinge stehen kann.

2. Quantität: Einerleiheit und Verschiedenheit.

Der Verstand besitzt doch nur allgemeine Vorstellungen und Regeln, wie kommen wir denn nun ohne Anschauung nur durch den Verstand zu Vorstellungen vom Einzelnen und Wirklichen? Da scheinen die Reflexionsbegriffe auszuhelfen. Das Einzelne, so scheint es, ist das, was der Verstand nicht mehr unterscheiden kann. Das ist das, was wir durch den Begriff der Einerleiheit denken. Es scheint daher, als ob wir die Individualität eines Dinges, die Einzelheit eines Wesens bloß durch diesen Begriff, also bloß denkend bestimmen könnten. Ein einzelnes Wesen wäre dann dasjenige, welches in Rücksicht jeder Realität aus dem Inbegriff aller Realitäten entweder bejahend oder verneinend bestimmt ist. Denn dadurch ist es seinem Begriffe nach verschieden von jedem anderen Dinge. Daher stellt Leibniz als principium haecceitatis oder individuationis den Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) auf: was sich nicht unterscheiden läßt, ist dasselbe. Demnach kann es nicht zwei Dinge geben, die die nämlichen Beschaffenheiten an sich haben. Die numerische Verschiedenheit wird also hier mit der Anschauung zugleich aufgehoben und es bleibt nur die spezifische Verschiedenheit stehen.

Leibniz setzt hierbei voraus, daß das Urteil sich seinen Gegenstand selbst geben könne dadurch, daß man der bloßen logischen Form des Subjekts Prädikate beilegt, indem alle Prädikate der Reihe nach verglichen und bejahend oder verneinend bestimmt werden. Darin liegt eine Hypostasierung der logischen Form des Subjekts durch das bloße Prädizieren. In Wahrheit muß aber an der Stelle des Subjekts erst ein Gegenstand gegeben sein, nur diesem und nicht der leeren Stelle, d. i. der bloßen logischen Form des Subjekts kann der Verstand Prädikate beilegen oder absprechen.

Schon *William Occam* hat gezeigt, daß das wahre *principium individuationis* nicht ein philosophischer Grundsatz, sondern die *Anschauung* sei, denn durch diese werden die Gegenstände gegeben, unabhängig vom Denken und der Erkenntnis des Notwendigen. Was *Ein* Ding sei (d. i. die *Einheit* des Wesens), das lernen wir aus der Anschauung. Für den Verstand dagegen ist ein Gegenstand, der immer dieselbe Quantität und Qualität, d. h. dieselben inneren Bestimmungen enthält, immer ebenderselbe und nicht viel, sondern *Ein* Ding. Das letztere, die Einerleiheit, wird *spezifisch* durch Artbegriffe, die Einheit des Wesens dagegen numerisch durch Stellengebung in Raum und Zeit bestimmt. Der Regentropfen z. B., der an meinem Schirm hängt, kann seiner Quantität und Qualität nach derselbe sein wie der an der Dachtraufe, aber er befindet sich an einem anderen Orte des Raumes und ist darum ein anderes Ding. Die Verschiedenheit ihrer Örter ist ein genugsamer Grund ihrer Unterscheidung, und obschon sie dem *Begriffe* nach einerlei, so sind sie doch der *Zahl* nach verschieden (*numero diversa*). Das Schema der Einheit eines Dinges ist die Zahl *Eins*, aber nicht der Reflexionsbegriff der *Einerleiheit*[65]. Wenn ich alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander vergleiche, so besitzen sie natürlich keine anderen Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Das *principium identitatis indiscernibilium* gilt bloß von *Begriffen* der Dinge, aber nicht von den *Gegenständen* der Anschauung. Die letzteren haben ihren Ort nicht bloß im Verstande (unter Begriffen), sondern im Raume. Jenes scheinbare Gesetz ist also kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe. Durch die täuschende Amphibolie der Reflexionsbegriffe scheint es dagegen, als ob die Einzelheit des Dinges schon durch den Artbegriff gegeben sei. So finden wir es gleichmäßig bei *Platon* und *Aristoteles* wie bei *Leibniz*. Denn die *Ideen* des Platon sind ebenso wie die *Entelechien* des Aristoteles solche nur durch den Artbegriff bestimmte und bestimmbare Einzelwesen. Aristoteles glaubt, wenn er τὸ εἶδος definiert

habe, so habe er auch schon die *οὐσία* eines Dinges bestimmt.

3. Relation: Inneres und Äußeres.

Das, was das Wesen (*τὸ ὑποκείμενον*) ist, soll hier nicht durch die Anschauung, sondern durch bloßes Denken bestimmt werden. Vor dem reinen Verstande kann aber nur das Innere bestehen, denn alles Äußere ist durch Anschauung gegeben. Für den reinen Verstand ist nur dasjenige innerlich, was gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind alle Bestimmungen der äußeren Dinge nichts als Verhältnisse. Farbe, Ton und Duft hat das Ding im Verhältnis zu mir, dem erkennenden Geist. Kräfte der Anziehung und Abstoßung sind Eigenschaften, welche dem Körper im Verhältnis zu anderen Körpern zukommen. In der Anschauung löst sich also alles in äußere Verhältnisse auf, der reine Verstand aber will mit seiner Erkenntnis das Innere der Dinge ergründen. Das Innere der Substanz, das von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frei ist, ist das Einfache. Das Innere ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Bewegung bestehen, denn das sind lauter äußere Verhältnisse. Sollte es dagegen nur durch den Verstand erkennbare Dinge geben, so müßten diesen innere Akzidenzen zukommen. Nun gibt es aber keine inneren Akzidenzen als die, welche mein innerer Sinn mir zeigt, d. i. Denken und Vorstellen. So kommt Leibniz auf seine Monadenlehre. Durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, glaubte er in diesen der Dinge inneres Wesen und ihre inneren Beschaffenheiten zu erkennen. Er nimmt den Dingen alles Äußere, alle Relationen, mithin auch die Zusammensetzung (denn alle Zusammensetzung ist ein Verhältnis der Teile außereinander im Raume). So bekommt er zuerst einfache Wesen, d. i. Monaden, und weil wir keine schlechthin inneren Bestimmungen kennen, als die durch unseren inneren Sinn, so erklärt er diese Monaden für mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Es wird also hier der Begriff des Inneren wie ein durch den reinen Verstand gegebenes Schema der Kategorie der Substanz an-

gesehen. Nun ist zwar der Begriff des Inneren ein ganz leerer Begriff, der weder Wesenheit noch überhaupt einen Gehalt in sich hat. Er erhält hier aber einen besonderen Gehalt dadurch, daß er mit der inneren Erfahrung verbunden wird. Denn auch zugegeben, daß das Wesen der Dinge etwas Inneres sei, woher weiß ich nun, daß dieses Innere Vorstellung und Gedanke ist? Nicht weil es schon im Begriffe des Inneren liegt, sondern weil ich dies erst durch Selbstbeobachtung innerlich in mir so finde, also kraft der Verbindung des Reflexionsbegriffes mit der inneren Erfahrung.

Bei Aristoteles wird zuletzt *τὸ εἶδος* (der Artbegriff als bejahendes Prädikat) selbst wiederum zum *ὑποκείμενον* (Subjekt), indem er die Wesenheit der Dinge als durch die Artbegriffe gegeben und erkennbar voraussetzt. Er vermeint nämlich bloß logisch durch die Definition des Begriffes auch schon die Wesenheit des Dinges festhalten zu können. Leibniz dagegen sucht mehr metaphysisch die Wesenheit (*οὐσία*) des Dinges durch einen reinen Verstandesbegriff a priori zu bestimmen, von dem er aber nicht gewahr wird, daß er ein bloßer Reflexionsbegriff ist, eine bloß leere Form der Vergleichung ohne Inhalt anderer Vorstellungen. Und dafür bietet sich nur der Reflexionsbegriff des Inneren dar. Nun ist zwar durch Newtons mathematische Naturphilosophie die Masse als die Substanz der Körperwelt nachgewiesen worden, aber der Begriff der Masse ist kein reiner Verstandesbegriff, sondern ein mechanischer, der auf der reinen Anschauung beruht, die Leibniz eben als eine undeutliche und verworrene Vorstellungsweise der Sinne verwirft. Daher tritt hier an die Stelle des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanzen (oder der Masse als der Substanz der Körperwelt) der Satz: das Wesen der Dinge samt ihren Eigenschaften ist etwas schlechthin Innerliches, als ein transzendenter Grundsatz der Substantialität. Denn nach Leibniz sind nicht bloß die Wesen schlechthin innerlich (Monaden), sondern auch ihre Eigenschaften sind innere (Vorstellungen). Ich kann wohl sagen, die Wesenheit eines Dinges besteht in seiner Beharrlichkeit, aber nicht: sie besteht in seiner Innerlichkeit. Denn die Beharrlichkeit (oder Andauer

in der Zeit) ist ein ganz sicheres Merkmal, woran ich jederzeit die Substantialität eines Dinges und das ich selbst jederzeit vermöge der reinen Anschauung der Zeit erkennen kann; aber woran kann ich denn die Innerlichkeit von etwas erkennen und worin soll ich sagen, daß sie bestehe? Denn diese Innerlichkeit ist kein Gegenstand der Anschauung, wie die Andauer in der Zeit, sondern ein Begriff ohne allen Inhalt. Die „Innerlichkeit" ist bei Lichte besehen nur eine ausgeblasene Eierschale ohne Dotter, eine taube Nuß ohne Kern, und der Begriff des Inneren treibt mit uns, wenn wir nicht auf unserer Hut sind, nur ein Gaukelspiel, das uns anstatt eines realen Wesens ein wesenloses Schattenbild vorspiegelt, das in demselben Augenblicke zerrinnt, wo wir es fassen wollen. Daher sagte K a n t schon mit vollem Recht, das schlechthin Innerliche der äußeren Dinge sei auch eine bloße Grille. Etwas Inneres ist etwas nicht an und für sich selbst und ohne alle Rücksicht auf etwas anderes, sondern gerade in bezug auf etwas anderes. Weit davon entfernt also, daß uns der Begriff des Inneren, wie es den Anschein hat, etwas Absolutes, von allem anderen Unabhängiges zu erkennen gäbe, so ist er selbst nur ein logischer Verhältnisbegriff. Auf der bloß relativen Natur dieses Begriffes beruht folgende Charade, die gerade dazu dienen kann, die bloße Verhältnismäßigkeit dieses Begriffes vor Augen zu legen: Die ersten beiden Silben sind das Innere (Inwendige) vom Äußeren (Auswendigen), die dritte ist ein Fisch und das Ganze ist das Äußere (Auswendige) vom Inneren (Inwendigen). Die Auflösung ist: Futteral. Im Verhältnis zu seinen Eigenschaften ist das W e s e n das Innere eines Dinges. Denn dieses ist das schlechthin Gegebene eines Dinges. Ursache und Wirkung dagegen sind das Eine in bezug auf das Andere gegeben. Unter den Verhältnissen ist das kategorische das i n n e r e, denn in diesem wird ein Ding in bezug auf sich selbst und nicht in bezug auf ein anderes vorgestellt. Es ist freilich wahr, alle Verhältnisse und Verhältnisbegriffe setzen schlechthin gegebene Dinge voraus und sind ohne diese nicht möglich. Durch bloße Begriffe kann daher ohne etwas Inneres (schlechthin Gegebenes) auch nichts Äußeres (kein Verhältnis) gedacht werden. Aber vermittels des Begriffes des Inneren wird noch kein Ding schlechthin

gegeben. Dieser Begriff ist kein Subjekt, kein Begriff von einem besonderen Gegenstande, sondern nur der Begriff von einem besonderen Verhältnis des Prädikats zum Subjekt, nämlich desjenigen, welches im kategorischen Urteil erkannt wird. W a s dasjenige sei, das sich nur im Verhältnis zu sich selbst betrachten läßt, d. i. den G e g e n s t a n d s e l b s t, muß erst die Anschauung hinzubringen.

A l l e u n s e r e E r k e n n t n i s i s t e i n e r e l a t i v e, in welcher kein Gegenstand für sich als ein schlechthin Inneres, sondern immer nur Eins im Verhältnis zum Anderen, jedes Ding nur so erkannt wird, wie es sich äußert. Denn alle Notwendigkeit entspringt uns aus synthetischer Einheit und liegt also nur im Verhältnis, welches das eine mit dem anderen verbindet. So erkennen wir die Materie nur durch Bewegung im Verhältnis der einen gegen die andere oder durch die Empfindung im Verhältnis zum erkennenden Geist, Gott nur im Verhältnis zur Welt, die Welt aber durch das Verhältnis aller Dinge gegen jedes. Selbst das Ich im reinen Selbstbewußtsein zeigt mir nicht ein schlechthin Inneres, sondern nur das V e r h ä l t n i s eines Dinges zu sich selbst, nämlich des inneren Subjekts zu seinen Tätigkeiten, wo die Subsistenz desselben ebensowohl anderwärts vorausgesetzt wird. Diese Relativität ist der analytische Ausdruck der synthetischen Einheit.

Allen Verhältnissen oder äußeren Bestimmungen muß ein Substratum zugrunde liegen und dies ist das Innere. Da scheint es nun, wenn man dieses Substrat für sich allein durch den Verstand unmittelbar zu fassen versucht, als sei dieses Innere so etwas, das gar keine äußeren Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich e i n f a c h. Das schlechthin Innere eines Dinges ist die Subsistenz desselben, sein Wesen, sein Äußeres hingegen ist sein Zustand und der Wechsel seiner Zustände. Hier faßt unsere Erkenntnis immer nur den Wechsel der Zustände vor der Anschauung auf, das Wesen (die Subsistenz) ist hingegen nur das notwendig Vorausgesetzte in der Form der synthetischen Einheit, was nur durch einen reinen Begriff gedacht werden kann. Wir können es in

keiner Erkenntnis unmittelbar fassen, für keine aber auch entbehren. Das Innere ist also in dem kategorischen Verhältnis eigentlich das, was durch die formale, das Äußere das, was durch die materiale Apperzeption gegeben ist. Der Reflexionsbegriff des Inneren dient uns nur dazu, um jene Form der synthetischen Einheit in uns zu beobachten*. Aber nicht der Reflexionsbegriff, sondern die Anschauung erfüllt die Form mit ihrem Gehalt. Der Begriff des Inneren kann uns daher auch nicht von der Verhältnismäßigkeit unserer Erkenntnis befreien, sondern er bewirkt nur den Schein einer Verhältnislosigkeit, wenn wir seine bloß analytische Natur als eines Werkzeuges der inneren Selbstbeobachtung verkennen und ihn selbständig für sich brauchen, wodurch es

---

* In unserer unmittelbaren Erkenntnis stehen einander gegenüber das Mannigfaltige der materialen Apperzeption und die objektive notwendige Einheit der formalen Apperzeption mit ihren verschiedenen Formen.

Die erstere kann vor dem Bewußtsein unmittelbar durch Anschauung, die letztere nur mittelbar durch reine Begriffe a p r i o r i (die Kategorien) gefaßt werden.

Im kategorischen Urteil entspricht dem ersteren die durch das Prädikat gedachte E i g e n s c h a f t, dem letzteren das durch das Subjekt gedachte W e s e n. Hier wird ein Glied des Verhältnisses aus der formalen, das andere aus der materialen Apperzeption gegeben und ich beobachte durch die kategorische Urteilsform (durch das logische Verhältnis des I n n e r n) dieses Verhältnis der Mannigfaltigkeit zur Einheit in meiner Erkenntnis.

Im hypothetischen Urteil sind beide Glieder durch die Anschauung, d. i. durch die materiale Apperzeption, und nur die Form des Verhältnisses, d. i. die Form der synthetischen Einheit beider, ist durch die formale Apperzeption gegeben. Ich beobachte also hier das Verhältnis des Mannigfaltigen zum Mannigfaltigen in der Einheit durch die hypothetische Form des Urteils, d. i. durch das logische Verhältnis des Ä u ß e r e n.

Im divisiven Urteil endlich beobachte ich das Verhältnis des Mannigfaltigen zum Mannigfaltigen (des verbundenen Mannigfaltigen) in der Einheit zur Einheit selbst. Hier ist die Form der Verbindung durch die transzendentale Apperzeption, d. i. durch die Einheit von Form und Materie, in der unmittelbaren Erkenntnis gegeben. Zur Beobachtung dessen ist die Verbindung beider logischer Verhältnisse des Inneren und Äußeren erforderlich.

den Anschein gewinnt, als ob durch ihn die Vorstellung eines e i n f a c h e n W e s e n s gegeben würde. Allein dieser Begriff sagt uns nur, daß die Wesenheit eines Dinges das Innere, seine Zustände dagegen das Äußere desselben seien, aber wir erfahren dadurch noch nicht, w o r i n denn nun die Wesenheit eines Dinges bestehe. Das mathematische Schema dagegen bestimmt geradezu, daß in der B e h a r r l i c h k e i t die Wesenheit eines Dinges bestehe. Es läßt sich daher auch die Kategorie der Substanz nicht vermittels des Begriffs des Inneren auf Gegenstände anwenden. So verschwindet durch die Aufdeckung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe das ganze Geheimnis, das in dem Begriffe des Inneren verborgen zu liegen scheint, und das noch unaufgedeckt den Verstand mit der trügerischen Hoffnung täuscht, daß es ihm möglich sei, tiefer in die Natur und das Wesen der Dinge einzudringen, als es der Anschauung vergönnt ist.

4. M o d a l i t ä t: Form und Materie.

F o r m e n sind abstrakte Vorstellungen der Verbindung von Dingen. Diese sind teils Formen der Zusammensetzung (Raum und Zeit), teils Formen der Verknüpfung, welche wir nach notwendigen Gesetzen denken. Diese Gesetze können wir aber nur auf das in den Formen der Zusammensetzung Gegebene anwenden. G e h a l t oder M a t e r i e dagegen ist die Vorstellung desjenigen, das in jenen Formen verbunden erkannt wird.

Die Materie ist das Bestimmbare, die Form die Bestimmung desselben. Für den Verstand nun muß zuerst etwas gegeben sein, wenn er es bestimmen soll. Daher geht im reinen Verstande die Materie der Form vor, und wenn der Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann das nur vermittels des Begriffes der Wechselwirkung oder der Kausalität geschehen. L e i b n i z sah sich darum genötigt, zugunsten seiner postulierten Verstandeserkenntnis die tatsächlichen Verhältnisse unserer Erkenntnis geradezu umzukehren. Während in der Tat die Form von Raum, Zeit und Gesetz von dem Dasein der Dinge unabhängig schon a p r i o r i in unserer Erkenntnis dasteht und die Art des Daseins der Dinge von ihnen und ihren Beschaffenheiten ab-

hängt, so sind gerade umgekehrt nach Leibniz die Wesen als die Materie der Erkenntnis das Erste, weil er sie a priori durch bloßes Denken erkennen zu können glaubt. Das Formale unserer Erkenntnis läßt er aber von jenen erst abhängen. Daher werden alle Formen: Raum, Zeit und Gesetz in der Monadologie nur für äußere Verhältnisse erklärt, die durch die Wesen bestimmt sind. Die Formen der Verbindung in unserer Erkenntnis werden zu Verhältnissen gemacht, welche von den Dingen abhängen. Innere Bestimmungen der Wesen sollen der Grund dieser ihrer äußeren Verhältnisse zueinander sein.

Leibniz mußte also zufolge seiner Hypothese der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntnis die Ursprünglichkeit der anschaulichen Formen der Zusammensetzung (des Raumes und der Zeit) verwerfen und alle Verbindung nur auf die der Verknüpfung beschränken. Das Eigentümliche aber und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen (die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit) schrieb er der Verworrenheit dieser Vorstellungen zu. So kam er auf seine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er die Gemeinschaft der Substanzen erklären wollte. Weil nämlich alles nur innerlich mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so kann keines auf das andere einwirken, sondern alle Gemeinschaft der Dinge besteht nur durch den Verstand und die Allmacht Gottes. Die Gottheit ist die Urmonas, welche nach der vorherbestimmten Harmonie alle äußeren Verhältnisse der Monaden ordnet und regelt.

Obschon Kant die Amphibolie der Reflexionsbegriffe aufgedeckt hatte, so hat sich doch noch Herbart von ihr täuschen lassen und die Monadenlehre des Leibniz erneuert. Denn seine einfachen qualitätslosen gestörten Wesen mit ihren Selbsterhaltungsakten sind nur unbestimmtere Ausdrücke für Leibnizens vorstellende Monaden. Er macht wie dieser die Voraussetzung einer Welt hinter dem stetigen Raume und der stetigen Zeit, in der die einfachen Wesen zusammenstehen. Aus solchen Monaden will er die Körper zusammensetzen und solche Monaden sollen die Seelen sein. Dieser mißlungene

Versuch, das Einfache dem Gesetze der Stetigkeit zum Trotz in die Natur einzuführen, beruht ebenso wie der seines großen Vorgängers auf der Verkennung der Unmittelbarkeit der reinen Anschauung des Raumes.

Auch im Hintergrunde der aristotelischen Entelechienlehre und der später daraus entstandenen scholastischen Lehre von den substantiellen Formen steht schon, wenn auch verdeckter und nach verwickelteren Verhältnissen die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Aristoteles lehrt ganz richtig: Subjektvorstellungen kategorischer Urteile können sein: Massen (ὕλη, materia), Gestalten (μορφή, εἶδος, forma) und gestaltete Massen. Dieses Subjekt (ὑποκείμενον) nennt Aristoteles zugleich Wesen (οὐσία). Es findet also bei ihm eine Verwechslung der bloßen Form des Subjekts mit der Kategorie des Wesens statt, eine Verwechslung einer bloß logischen Form der analytischen Einheit mit einer metaphysischen Form der synthetischen Einheit. Diese Verwechslung ist durch die Zweideutigkeiten der Sprache veranlaßt. Denn „Wesen" sowohl wie οὐσία bedeutet 1. die Substanz eines Dinges und 2. die Natur eines Dinges, d. i. irgend einen Mittelbegriff (τὸ τί ἦν εἶναι), durch den ich ein Ding unter die Bedingung einer notwendigen Regel bringe. Z. B. Sinnlichkeit und Sterblichkeit gehören zum Wesen des Menschen. Dies ist essentia, formale Notwendigkeit, also eine Kategorie der Modalität, während das erstere eine Kategorie der Relation ist. Andererseits ist aber auch der Ausdruck εἶδος doppeldeutig, indem er ebensowohl die Gestalt eines Dinges, also etwas Anschaubares, als auch den Artbegriff, durch den das Ding gedacht wird, also etwas Denkbares bezeichnet. So kommt er ohne die Vorstellung der Anschauung von der Vorstellung des Verstandes zu unterscheiden dazu, die Begriffe von Form und Materie mit den Begriffen des Wirklichen und des Möglichen zu vergleichen, wobei das Notwendige ganz übersehen wird. Das eigentliche Wesen des Dinges kann aber nicht in dem bloß Möglichen, sondern es muß in dem Wirklichen bestehen. Nun lehrt er weiter: die Materie (ὕλη) ist ein bloß mögliches Subjekt. Erst wenn sie durch die Form bestimmt

ist, wird sie zum wirklichen Subjekt. Z. B. Silber existiert nicht wirklich, sondern bloß der Möglichkeit nach, wirklich ist dagegen diese bestimmte silberne Bildsäule des Apollon in meinem Garten.

Materia ist ihm daher als das Bestimmbare das Prinzip der Möglichkeit.

Forma dagegen als die Bestimmung das Prinzip der Wirklichkeit.

Was das Mögliche oder Wirkliche ist, wird also hier nicht aus der unmittelbaren Erkenntnis, sondern bloß nach der Regel der logischen Vergleichungsbegriffe bestimmt. Aristoteles sieht daher die Gestalten als eine eigene Art von Wesen an, zu denen er die Seele rechnet. Diese Wesen (Entelechien, wie er sie, substantielle Formen, wie sie die Scholastiker nannten) sind das Rätsel seiner Metaphysik, das keine Lösung zuläßt, weil die Form für sich wesenlos ist. Die substantiellen Formen sind in der Tat nichts anderes als eine verworrene Abstraktion, in welcher die Selbständigkeit der Form mit der Substantialität des Gegenstandes verwechselt wird.

Auf der Amphibolie der Reflexionsbegriffe beruhen die tiefsten Fehler des logischen Dogmatismus und jedes solchen Systems, das es unternimmt, ohne Beihilfe der Anschauung eine im Denken selbständige Erkenntnis zu entwickeln. Sie ist die Grundlage jener spekulativen Metaphysik, welche, von Aristoteles erfunden, durch die Scholastiker von der Physik befreit und von Leibniz vollständig systematisch ausgebildet worden ist[66].

5. Die transzendentalen Ideen[67].

Kant, Kr. r. V.[2] S. 349—396. — Proll. § 40—45.

§ 59.

Vom Transzendenten gibt es kein Wissen aber mögliche Ideen. — Deren Grundlage in der Vernunft.

Nach dem Gesetze der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis kann es keine Wissenschaft von übersinnlichen Dingen geben. Irgend eine Wahrheit des Übersinnlichen muß es aber denn doch geben, denn die allem Sinnlichen überlegenen

Ideen von Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit können aus dem Sinnlichen nicht entsprungen sein; und wenn es für den Menschen auch keine Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen gibt, so müssen wir doch wissenschaftlich erkennen können, wie wir auf diese Vorstellungen kommen und was sie gelten. Da sich nun bei der Durchmusterung der Erkenntnis unserer Vernunft bis jetzt diese Vorstellungen unserem Blicke noch nicht gezeigt haben, so muß in unserer unmittelbaren Erkenntnis noch etwas Verborgenes liegen, das sich bis jetzt unserer Beobachtung entzogen hat. Wir müssen daher noch einmal den Blick in uns werfen, um dasjenige zu suchen, was unseren bisherigen Beobachtungen entschlüpft ist. Zwei Dinge haben wir in der Tat noch nicht beachtet: die Idee der Vollendung, welche in unserer Erkenntnis liegt, und die Schranken, die an unserer Erkenntnis haften. Die Idee der Vollendung ist, wie sich zeigen wird, die ursprüngliche Grundvorstellung der Vernunft selbst, wie sie hinter der ganzen Erkenntnis steht; sie ist nämlich nichts anderes als die objektive synthetische notwendige Einheit im Wesen der Dinge ohne Beschränkung gedacht. In unserer Naturerkenntnis aber kommt die notwendige Einheit nur auf eine beschränkte Weise vor. Beides, die Schranken sowie die von unserer Vernunft mit Notwendigkeit geforderte Vollendung lassen sich nicht durch Betrachtung der Teile unserer Erkenntnis, sondern nur durch Betrachtung des Ganzen in seiner Ganzheit entdecken. Bis jetzt haben wir, von dem Mannigfaltigen ausgehend, die ursprüngliche Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit nur so beobachtet, wie sie durch die Natur der Sinnlichkeit bestimmt, sich an dem Gehalt der Sinnesanschauung abdrückt. Vermöge der notwendigen Einheit der transzendentalen Apperzeption macht sie aber auch Ansprüche an die Bestimmung des Gehalts der Erkenntnis selbst, und wir müssen daher jetzt weiter untersuchen welche. Zu diesem Ende müssen wir zuerst die Schranken unserer Naturerkenntnis nachweisen und dann zeigen, wie die Vernunft diesen gegenüber die vollendete Einheit im Wesen der Dinge fordert.

§ 60.

Die Schranken unserer Vernunft.

Wir haben eine Erkenntnisweise *immanent* genannt, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrung, d. i. auf Gegenstände bezieht, deren Dasein in einer Sinnesanschauung gegeben ist, *transzendent* hingegen eine Erkenntnisweise, welche sich auf andere als sinnesanschaulich gegebene Gegenstände bezieht. Dann haben wir weiter gesehen, daß wir nur immanente Erkenntnisse besitzen, indem uns jedes Material von der Sinnesanschauung kommt. Das Gesetz der Immanenz beschränkt also unsere Erkenntnis auf den Horizont der Anschauung. Hier sind nun zwei Fälle möglich: entweder ist dieser Horizont auch die Grenze der Dinge außer uns oder er ist nur die Grenze unserer Erkenntnis. Im letzteren Falle wäre unsere Erkenntnis *beschränkt*, im ersteren Falle hätten wir eine *unbeschränkte* Erkenntnis der Dinge und der Welt.

Findet nun eine *Beschränkung* unserer Erkenntnis statt oder nicht? und wie sollen wir diese Frage entscheiden? Durch Vergleichung unserer Erkenntnis mit dem Sein der Dinge selbst, welches der nächste Weg zu sein scheint, ist es nicht möglich. Denn wir können aus unserer Erkenntnis nicht heraus und wir können daher auch nicht die Erkenntnis und das Wesen der Dinge gleichsam zur Vergleichung neben einander stellen; die Selbsterkenntnis unserer Vernunft ist eine *schlechthin innere*, sie vermag nur ihre eigenen inneren Verhältnisse, aber kein aus der inneren Tätigkeit hinausgehendes Äußeres zu beobachten. Es bleibt uns also auch für die Entscheidung dieser Frage nur der Weg der inneren Selbstbeobachtung übrig. Hier bekommt nun das oben (§ 46, 4) erörterte Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung in seinem Verhältnis zur ursprünglichen Einheit der unmittelbaren Erkenntnis (der transzendentalen Apperzeption) eine besondere Wichtigkeit. In der Sinnenwelt findet nämlich die Abhängigkeit des Daseins der Dinge in Raum und Zeit von dem Gesetze der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung statt. Nun ist aber folgendes

klar. Das Sein der Dinge selbst ist von ihrer Erkennbarkeit unabhängig. Das Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung zeigt uns aber, daß in unserer Erkenntnis die Existenz der Dinge von ihrer Erkennbarkeit abhängig wird und daß sie unter Bedingungen steht, die die Art dieser Existenz bestimmen.

Zufällig, im Sinne der reinen Kategorie, ist dasjenige Dasein, dessen Nichtsein möglich ist, und möglich dasjenige, dessen Nichtsein zufällig bleibt. Diese Begriffe finden aber ihre Anwendbarkeit in der Erfahrung nur durch die Verbindung mit ihren Zeitbestimmungen in den Forderungen des empirischen Denkens. Dieser Forderung gemäß ist zufällig, was bald ist, bald nicht ist. Zufällig ist alles, was wir irgendwann und irgendwo finden. Es steht also unter Bedingungen des Raumes und der Zeit, und wenn es eine Notwendigkeit besitzt, so trägt es diese nicht in sich selbst, sondern erhält sie von etwas anderem außer ihm nach einem Gesetz. Das Zufällige im Dasein muß daher jederzeit als bedingt angesehen werden und es kann nur unter seiner Bedingung notwendig sein. Nun ist aber der Unterschied der modalischen Kategorien nur ein subjektiver der Auffassung, für die vollständige Erkenntnis des Gegenstandes ist alles mit Notwendigkeit bestimmt. Wir können deshalb auch sagen: Notwendig ist für uns das, was in unserer Erkenntnis durch das Wesen der Vernunft selbst, zufällig das, was nicht durch ihr inneres Wesen, sondern ein ihrem Wesen fremdes Gesetz der Anregung von außenher bestimmt ist, was den Charakter der Sinnlichkeit ausmacht. Nun fällt aber jede einzelne materiale Erkenntnis, so wie sie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperzeption (die ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft) und bestimmt also in der Einheit der transzendentalen Apperzeption ihren Gegenstand mit Notwendigkeit; ist sie aber noch nicht gegeben, so bestimmt sie ihren Gegenstand gar nicht, also weder zufällig noch notwendig. Wie soll also hier noch eine Anwendung des Begriffes vom Zufälligen stattfinden? Nur dadurch, daß die Bestimmung der gegebenen materialen Erkenntnis gegen die ursprüngliche Form nur auf eine be-

schränkte Weise stattfindet, so daß eine beschränkte Notwendigkeit in anderer Rücksicht als Zufälligkeit beurteilt werden muß und die Vorstellungsweise derselben folglich nur einen subjektiven Wert erhält. Eine solche Beschränkung drückt sich aber eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der reinanschaulichen Formen (des Raumes und der Zeit) aus, so daß hier das Wesen der Dinge in der Natur darin zufällig bleibt, daß jedes einzelne Dasein in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Bedingung eines anderen steht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkte aus ist die Geschichte der Welt durchaus notwendig bestimmt, für die Zeit überhaupt aber bleibt sie zufällig, weil in ihr keine erste Quelle, sondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird.

Unsere Vernunft erkennt also die Beschränktheit ihres eigenen Wesens dadurch, daß sie sich bewußt wird, wie sie den Gehalt ihrer Erkenntnis nur vermittels zufälliger sinnlicher Anregung, d. h. nur durch ein ihrem Wesen fremdes Prinzip der äußeren Anregung zum Erkennen erhält. Dadurch entsteht ein Zwiespalt ihres eigenen Wesens, die eigene Form wird von dem fremden Gehalt nie erfüllt, und anstatt des Ganzen der erfüllten Form (der geschlossenen Totalität der Welt), was die transzendentale Apperzeption ihrer Natur nach fordert, findet sich gerade in der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung des Gegebenen in ihrer Erkenntnis nur Erweiterung ohne Ende fort, indem der sinnlichen Anregung sich nur eine leere Form unterlegt, wobei die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form gerade das Charakteristische ist. Obwohl also ganz in sich selbst befangen, wird die sinnliche Vernunft doch ihre Abhängigkeit vom Äußeren fühlen und sich selbst als beschränkte Vernunft erkennen.

Einheit und Notwendigkeit ist das ursprüngliche Gesetz der Vernünftigkeit, welches unabhängig von jeder einzelnen Anregung durch den Sinn für alle und jede zum Gesetz wird. Diesem Gesetz kann aber die nur sinnlich eingeleitete Erkenntnis nie vollständig genügen. Da nämlich

unsere Vernunft nur vermöge äußerer Anregung zur wirklichen Äußerung ihrer Tätigkeit im Erkennen gelangt, so liegt ihrer Erkenntnis kraft ihrer ursprünglichen Selbsttätigkeit für sich nur eine leere wesenlose Form ohne Gehalt zugrunde, die ihre Erfüllung erst vom Sinn erwartet. Daher kann sich auch diejenige Form ihrer Erkenntnis, in der sie den gegebenen Gehalt zusammenfaßt, nie zu einem vollendeten Ganzen zusammenschließen. Diese Form ist aber die Form der Anschauung, d. i. Raum und Zeit. Daher tragen beide den Charakter der Unendlichkeit, d. i. Unvollendbarkeit an sich. Das Schrankenbildende an unserer Erkenntnis ist also die reinmathematische Form der Anschauung, d. i. der Raum und die Zeit.

Der Vernunft kommt ihrem innersten Wesen nach ursprüngliche Einheit in der Äußerung aller ihrer Tätigkeiten zu. Ihr oberstes Gesetz ist daher: durchgängige notwendige objektive Einheit alles gegegebenen Mannigfaltigen. Der Charakter der Sinnlichkeit dagegen ist: daß alle Anschauungen gegebener Gegenstände nur einzelne, zufällige Anschauungen eines durchgängig Mannigfaltigen sind, welche keine Bedingung der Vollendung in sich enthalten. Die Bestimmung der transzendentalen Apperzeption durch die Sinnlichkeit ist daher unvollendbar. Es findet also eine Inkongruenz von Form und Gehalt in unserer Erkenntnis statt und daher kommt es, daß die Gegenstände, welche uns die Sinne zeigen, nicht den Begriffen entsprechen, welche sich die Vernunft von ihnen machen muß.

Das Übergreifen der leeren Formen über den Gehalt bringt uns zuerst das Bewußtsein der Beschränktheit unserer Erkenntnis. Ich weiß, daß es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Zeit gibt, aber alle die Dinge, die da waren, die da sind und sein werden, kenne ich nicht. Ich weiß, daß der Raum sich nach allen Gegenden ins Unendliche ausdehnt, ich kenne die Orte, wo Dinge sind und sein können, aber diese Dinge selbst kenne ich nicht alle. Wie sich meine Erkenntnis auch erweitert und ausbreitet, so bleibt in derselben doch stets ein freies Feld für immer neue Gegen-

stände liegen, gleichsam ein leerer Platz, der unübersehbar ist, weil er sich ins Unermeßliche ausdehnt. Das bringt ganz eigentümliche Schwierigkeiten und Rätsel in unsere Erkenntnis.

In unserer Erkenntnis steht alle Mannigfaltigkeit der Dinge unter notwendigen Gesetzen. Durch diese notwendige Gesetzlichkeit besteht der Zusammenhang der Dinge, die Einheit der Welt. Diese Gesetzlichkeit oder überhaupt die objektive synthetische Einheit und Verbindung stammt zuletzt aus den Kategorien. Sie entspringt also aus der Vernunft, sie ist ein ursprüngliches Eigentum der reinen Vernunft, dessen wir uns durch den Verstand bewußt werden. Die Mannigfaltigkeit der Dinge dagegen wird uns nur durch den Sinn gegeben. Die notwendige Einheit kommt dann ferner zur Anwendung auf die Mannigfaltigkeit des gegebenen Gehalts durch den mathematischen Schematismus. Durch den mathematischen Schematismus nimmt die objektive synthetische Einheit, d. i. die notwendige Verbindung und Verknüpfung der Dinge, den Charakter der Naturgesetze und unsere sinnlich eingeleitete Erkenntnis den Charakter der Naturform an. In der Naturform haben wir aber eine Form der Sinnenwelt, welche sich gar nicht zu einem vollendeten Ganzen gestalten kann. In der Natur ist alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet. Betrachten wir nun aber einmal diese Ordnungsnormen der Dinge.

Keine Zahl ist die kleinste, keine die größte; jede Zahl ist nur ein Glied in einer Reihe ohne Anfang und Ende. Über jede gegebene Zahl hinaus kann ich mir größere oder kleinere denken, so viel als ich will. Die Zahlenreihe ist nichts Abgeschlossenes, nichts Fertiges, sondern sie geht ohne jemals aufzuhören immer weiter, sie ist unendlich.

Ähnlich ist es mit dem Maße bewandt. Es gibt kein Urmaß, welches die Einheit aller Längen wäre und aus dessen Zusammensetzung jede andere Länge entstanden wäre, sondern jedes Maß ist nur eine beliebig angenommene Länge, die größer oder kleiner sein könnte, und die durch kein Gesetz mit mathematischer Notwendigkeit bestimmt ist. Auch

kann man jedes solches Maß beliebig vielmal teilen, ohne daß man weiter auf einen letzten nicht weiter teilbaren Teil desselben käme. Dasselbe gilt auch vom Gewicht.

Welche Bedeutung hat nun aber diese Unvollendbarkeit der Zusammensetzung sowie der Teilung, diese Unendlichkeit von Raum, Zeit und Zahl für das Wesen der Dinge?

Man kann sich, ja man muß sich sogar die Räume des Himmels als unendlich vorstellen, aber man kann sich das Heer der Sterne in ihnen nicht als unendlich, d. i. als unvollendbar denken. Denn ein unvollendbares Sternenheer würde gar kein für sich bestehender Gegenstand sein; es wäre das etwas, was ununterbrochen im W e r d e n begriffen wäre, ohne jemals ganz und auf einmal da zu s e i n. Das hat keinen Sinn, da wir die Sterne durch unser Denken und Erkennen nicht hervorbringen, so wie wir die Zahlen erzeugen; denn sie sind da, d. i. schlechthin gegeben. Die Zahlen bilden wir, aber die Sterne bestehen nicht, indem wir sie uns vorstellen und dadurch, daß wir sie uns vorstellen, sondern auch ohne daß wir sie uns vorstellen. Wir müssen daher das Heer der Sterne sowie überhaupt die Menge der Wesen, die das Ganze der Welt ausmachen, als eine gegebene Allheit denken. Dieses All der Wesen können wir uns aber nicht nach Zahlen vorstellen. Denn die Zahl a l l e r Dinge müßte dann auch die schlechthin größte Zahl in der ganzen Zahlenreihe sein. Eine solche gibt es aber nicht. Wie haben wir uns also diese Allheit zu denken? wie können wir uns eine Vorstellung davon machen? Wenn wir uns die Welt in ihrem ganzen Umfange, d. i. als Ganzes, denken wollen, so kann das nicht eher geschehen, als bis wir mit der Zusammensetzung aller ihrer Teile zu Ende gekommen sind. Das ist aber bei der Unendlichkeit des Raumes nicht möglich. Denn wo Raum ist, da können auch Körper sein und erst da würden die Sterne aufhören müssen, wo der Himmelsraum selbst aufhört. Soweit sich aber der Weltraum ausdehnt, so weit kann er auch mit Sonnen und Körpern erfüllt sein. Da dieser nun nirgends aufhört, sondern über jede Grenze hinausgeht, so ist es auch nicht notwendig, daß das Sternenheer irgendwo sein Ende erreiche. Wenn wir

von Stern zu Stern durch die Tiefe der Himmelsräume wandern, so kommen wir in der Reihe der Weltkörper doch nie zur äußersten der Sonnen. So wie der Raum unendlich ist, so ist auch die Zahl der Dinge in ihm unendlich[68]. Diese Unendlichkeit widerspricht aber ihrer Allheit und somit der Vollendung des Ganzen, wozu *alle* Teile notwendig gehören. Man kann wohl sagen: es gibt so viele Dinge in der Welt als wirklich existieren. Aber wie viele existieren denn? Wie groß ist die Zahl derselben? Darauf fehlt uns die Antwort und warum fehlt sie uns? Der Grund davon liegt in der *Unendlichkeit* von Raum und Zeit.

Raum und Zeit haben keine Grenze. Die Welt befindet sich aber in Raum und Zeit. Daher erkennen wir auch keine Grenze der Welt. Denn was sollte die Welt begrenzen? Sie selbst tut es nicht. Raum und Zeit können es aber noch weniger tun, denn sie sind selbst grenzenlos.

Die *Unendlichkeit* des Raumes und der Zeit ist, wie das schon das Wort ausdrückt, eine Negation, also eine Schranke, die am Raum und an der Zeit haftet, und diese Beschränkung teilt sich nicht nur allen Dingen mit, die im Raum und in der Zeit sich befinden, sondern auch den Naturgesetzen, unter denen diese Dinge stehen.

Durch das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung wird die Sinnenwelt selbst zu einem Unvollendbaren. Denn bei der Zufälligkeit alles Gegebenen kann es zu keinem notwendigen Abschluß des Ganzen kommen. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen kann in der Sinnenwelt nie vollständig erreicht werden. Diese Unvollständigkeit stammt aus den Formen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und sie zeigt sich darin, daß in den Formen, in denen wir die Welt und das Wesen der Dinge erkennen, in den Formen des Raumes, der Zeit und der Naturgesetze das All der Dinge nicht vollständig gegeben werden kann. Wir haben das Bewußtsein, daß wir weder alle Dinge kennen noch jedes durch und durch. Zu diesem Bewußtsein, daß es mehrere und andere Dinge gebe als die, die wir jedesmal erkennen, und daß in einem Dinge noch mehr ist, als wir in ihm finden, würden wir nicht gelangen

können, wenn wir nur die Dinge selbst unmittelbar erkennten und nicht auch noch allgemeine und notwendige Bedingungen, welche von dem Dasein der Dinge verschieden sind, und von denen doch die Art ihres Daseins abhängt. Durch die Art, wie wir die Dinge den allgemeinen und notwendigen Bedingungen unterworfen erkennen, wissen wir, daß es noch mehreres gibt, ohne dieses mehrere doch selbst zu erkennen, und sind daher genötigt, die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis anzuerkennen. Der Grund der Beschränktheit unserer Erkenntnis liegt in der Sinnlichkeit, d. i. in der Abhängigkeit unseres Geistes von äußeren Anregungen.

Hätte ein erkennender Geist sein Leben ganz aus sich selbst und in sich selbst, so möchte seine Erkenntnis klein oder groß sein, er wäre sich selbst genug, wäre von keinem anderen Dinge abhängig und könnte kein Gefühl von Mangel in sich haben. Seine Erkenntnis würde ein in sich geschlossenes vollständiges Ganzes ausmachen. Da würde die Erkenntnis der Dinge nicht von ihren allgemeinen und notwendigen Bedingungen verschieden sein. Dieser Geist würde sich kein leeres Wo und Wann vorzustellen haben, sondern jeder Ort, den er erkennte, wäre ihm ein erfüllter Ort.

In einer sinnlichen Vernunft dagegen liegen Grundbedingungen dessen, w i e sie allein zu erkennen vermag; aber sie kann sich nicht selbst bestimmen, w a s sie erkennt. darin ist sie von sinnlichen Anregungen abhängig. In dieser Vernunft wird daher, wenn sie zur Selbsterkenntnis gelangt, ein Gefühl des Mangels entstehen und ihre Erkenntnis muß die eigentümliche Grundgestalt haben, d a ß s i e n i e z u m g e s c h l o s s e n e n G a n z e n w e r d e n k a n n. Denn die Bedingungen der Anregung liegen ja nicht in ihr selbst; in ihr ist also auch nie bestimmt, ob es nicht immer noch mehr Anregungen geben kann. Wie groß auch schon der Kreis ihrer Erfahrungen sein mag, so bleibt ihr daneben doch immer die Erwartung noch neuer möglicher Erfahrungen, ohne daß das Ganze ihrer Erkenntnis jemals zu einem Abschluß gelangen kann.

Die Sinnenwelt stellt sich uns daher gleichsam wie ein unermeßliches Land ohne Begrenzung dar. Diese Grenzen-

losigkeit der Ausdehnung kann leicht den Schein erzeugen, als ob alles mit dem Diesseits abgeschlossen und kein anderes Land jenseits mehr vorhanden sei. Denn wo sollte wohl der Raum für ein solches Land herkommen? Dabei müßten wir uns wohl beruhigen, wenn nur diesseits selbst nichts mehr zu wünschen übrig bliebe. Dies ist indessen nicht der Fall. Wenn man frägt, wo der Punkt zu suchen sei, von wo aus wir von dem Diesseits zu dem Jenseits, aus der Sinnenwelt in das Reich des Übersinnlichen hinübergeführt werden, so läßt sich derselbe genau angeben. Er liegt in den Mängeln dieser Welt. Die vollendete Einheit, welche nach unserer Vernunfteinsicht im Wesen der Dinge stattfinden muß, besteht nicht in der Sinnenwelt und ist in dieser unmöglich. Dies zwingt uns etwas vorauszusetzen, für dessen Wahrnehmung wir kein Organ haben, das nicht in unsere irdischen Sinne fällt, das also jenseits der Sinnenwelt liegt, das aber gleichwohl die von unserer Vernunft geforderte höchste Einheit enthält, in welchem die Entzweiung alles Irdischen endet. Wir hoffen auf dieses Jenseits, wo die täglich fühlbaren Lücken unserer Erkenntnis ebenso ausgefüllt werden, wie die Lücken der irdischen Gerechtigkeit im Weltenlauf. Wir finden uns also mit unserer Erkenntnis ebenso wie mit den praktischen und gemütlichen Forderungen unserer Natur auf ein Jenseits verwiesen, in welchem das Diesseits seine Auflösung und Vollendung finden soll. Alles Endliche und Bedingte setzt ein Unbedingtes, alles Gute und Sittliche ein Heiliges als seinen letzten Grund voraus. Da wir nun aber dieses Unbedingte und Heilige in der Sinnenwelt nie finden, so sind wir genötigt, es jenseits in einer anderen, übersinnlichen Welt zu suchen[69].

§ 61.

§ 61. Was heißt Idee. — Logische und ästhetische Ideen.

Platon bezeichnete mit dem Ausdruck Idee etwas, was nicht nur niemals in die Sinne fällt, sondern was sogar noch außer dem Gebiet der mathematischen Erkenntnis (διάνοια)

liegt und in das Gebiet des nur Denkbaren ($\nu o \eta \tau \acute{o} \nu$) gehört. Im Sinne der Platonischen Philosophie gab Kant dem Worte Idee wieder eine höhere Bedeutung zurück, indem er darunter eine Vorstellung verstand, der niemals ein adäquater Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann.

Idee ist überhaupt eine Vorstellung, deren Gegenstand nicht in einer bestimmten Erkenntnis gegeben werden kann. Die Bestimmtheit der Erkenntnis besteht aber in der Verbindung von Anschauung und Begriff in derselben, es gehört dazu, daß sich in ihr Anschauung und Begriff genau entsprechen. Die Unbestimmtheit der Vorstellung in den Ideen kann daher im allgemeinsten von zwei Arten sein. Einmal kann der Begriff über dasjenige hinauslangen, was sich anschaulich vorstellen läßt, und im anderen Falle kann umgekehrt die Anschauung den Begriffen überlegen bleiben, indem sie von ihnen nicht erschöpft werden kann. Dies gibt zwei Klassen von Ideen: logische und ästhetische. Die Idee ist kein Hirngespinst, keine Chimäre. Denn die letztere hat keine Realität, während die erstere Anspruch an Realität machen kann. Gerade durch Ideen gelangt unsere Vernunft zum Selbstbewußtsein ihrer Selbständigkeit der Anlage nach, wenn sie gleich in der Ausführung immer beschränkt bleibt.

Das Vermögen der Ideen entspringt aus dem Verhältnis der ursprünglichen Einheit der transzendentalen Apperzeption (des geschlossenen Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntnis) zum Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung. Da nämlich unsere Vernunft an einen Sinn gebunden ist, so entsteht ihr die Trennung von Form und Gehalt ihrer Erkenntnis, und da sie die erstere kraft ihrer ursprünglichen Selbsttätigkeit, den letzteren aber durch die zufällige äußere Anregung derselben besitzt, so greift die Form über den gegebenen Gehalt hinaus und es gilt für den letzteren das Gesetz der Zufälligkeit seiner mathematischen Zusammensetzung. Der Raum langt über alle uns bekannten Dinge, die Zeit über alle uns bekannten Begebenheiten und die Zahl über alle uns zählbaren Gegenstände hinaus. Wir behalten leere Räume und leere Zeiten neben den erfüllten

und gewinnen dadurch einen Spielraum für Möglichkeiten. Das Verhältnis der wirklich gegebenen Anschauung zur notwendigen Form läßt jedesmal noch Platz für die willkürliche Vorstellungsart, wie es sich auch noch anders denken ließe; was nicht der Fall sein würde bei einer notwendigen und nicht bloß zufälligen Erfüllung der Form. Dieser Spielraum von Möglichkeiten, sich das Gegebene anders zu denken und willkürlich abzuändern, bereitet uns zuerst den Boden für die Ideen. Diesen Spielraum selbst werden wir aber in den Momenten des gegebenen Gegenstandes, d. i. in unserer Vorstellung der Quantität und Qualität, zu suchen haben. Das Anderssein als das Gegebene kann man sich nämlich auf zweierlei Weise vorstellen: das eine Mal kann man sich die Form der Anschauung, das andere Mal den Gehalt anders vorstellen. Die Form des Gegebenen ist die reinanschauliche Form der Zusammensetzung und diese hängt in der Natur von dem Naturgesetz ab, denn sie ist die Gestalt der Naturdinge und diese Gestaltung ist das Resultat der Wechselwirkung der Stoffe. Wir können nun aber auch ohne Rücksicht auf diese Abhängigkeit der Gestaltung von der Naturgesetzlichkeit uns dieselbe willkürlich anders vorstellen, indem wir das Gegebene anders kombinieren. Den Gehalt der Anschauung können wir aber nur anders denken, indem wir die gegebene Qualität des Dinges negieren. Die Ideen bilden sich daher entweder durch Kombination oder durch Negation. Auf die erstere Weise entstehen die ästhetischen, auf die andere die logischen Ideen. Ästhetische Idee ist eine Form der Anschauung, welche als Ganzes dem Vermögen der Begriffe überlegen ist[71]. Solche Formen werden dann als schön oder erhaben beurteilt. Wenn wir einen Gegenstand schön finden, so liegt in seiner Form ein Zauber, den wir wohl fühlen, aber nicht in Begriffe auflösen und durch Begriffe ausdrücken können. Es liegt dann eine höhere Bedeutung in dem Gegenstande, die durch keinen Mittelbegriff aus einem Naturgesetz erklärt werden kann. Logische Ideen hingegen sind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, welches wir also nur als das Gegenteil alles Gegebenen überhaupt denken können. Über das Gegebene hinaus führt uns also einzig

die Negation (Verneinung), denn durch Kombination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder eine wirklich gegebene Kombination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen, welche als solche wieder nur durch die Verneinungen der logischen Ideen angedeutet werden kann.

§ 62.

§ 62. Idee und mathematische Naturansicht.

Durch unsere metaphysischen Untersuchungen haben wir mancherlei seltsame und rätselvolle Dinge in uns kennen gelernt: erst eine Anschauung a p r i o r i, d. h. eine Anschauung, die vor der Beobachtung des Gegenstandes, also auch vor der Gegenwart des Gegenstandes, stattfindet; dann eine unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, die ursprünglich dunkel ist, die also wie ein Geheimnis in uns liegt, das auf seine Offenbarung wartet, wie ein verborgener Schatz, der erst entdeckt und dann gehoben werden muß. Wir haben endlich eine merkwürdige Täuschung kennen lernen, welche uns den Schein eines höheren W i s s e n s vorgaukelt. Aber jetzt, da wir auf das Gebiet der Ideen kommen, gelangen wir erst in das wahre Reich der Rätsel. Wir kommen hier auf Dinge, die wir uns vorstellen müssen und die dennoch der Klarheit der mathematischen Erkenntnis zuwider sind. Das mathematische Naturgesetz der Größe behauptet U n a b z ä h l b a r k e i t der Wesen in der Welt, das Wesen der Dinge selbst fordert v o l l e n d e t e A l l h e i t derselben. Dies ist zwar nur eine Idee, die keine Erfahrung jemals erreichen kann, aber wir können uns die Welt als G a n z e s doch nicht anders als nach dieser Idee vorstellen. Das Gesetz der Stetigkeit schreibt allem Zusammengesetzten und Ausgedehnten u n e n d l i c h e T e i l b a r k e i t vor, das Wesen der Dinge dagegen verlangt, daß alles Zusammengesetzte aus letzten e i n f a c h e n, d. i. selbständigen für sich bestehenden T e i l e n bestehe. Es ist dies jener Satz, auf den Leibniz vermittels der Amphibolie der Reflexionsbegriffe seine Monadenlehre gründet. Da nun die Qualität des Realen in der Natur (ver-

möge des Grundsatzes der Antizipation der Wahrnehmung) dem Gesetz der Stetigkeit und somit dem Gesetz der unendlichen Teilbarkeit unterworfen ist, so müssen wir uns die Realität in der Idee anders vorstellen, als wir sie in der Wirklichkeit finden, was anzudeuten scheint, daß das Reale selbst im Wesen der Dinge anders beschaffen ist, als wie wir es in der Natur erkennen. Die Naturgesetze der Bewirkung und der Wechselwirkung verknüpfen das Wesen der Dinge durch den Zeitverband und machen das Dasein derselben wechselseitig voneinander abhängig, und da die Zeitreihe selbst unendlich ist, so treffen wir überall in der Natur einen Abfluß und eine Ableitung der Dinge voneinander, aber nirgends eine erste Quelle der Dinge an. Die Vernunft sieht sich aber genötigt, einen solchen Anfang der Bewirkungen vorauszusetzen. Da nämlich das Dasein eines Dinges nur dann notwendig für sie ist, wenn sie dasselbe als Wirkung einer Ursache erkennt, so kann sie nur dadurch befriedigt werden, daß sie zuletzt auf eine Ursache kommt, die nicht wiederum durch etwas anderes bedingt ist. Unsere Naturerkenntnis endlich ist von der Art, daß die Gesetze in ihr allein notwendig und selbständig sind, das Dasein der von ihnen abhängigen Gegenstände aber nur zufällige Wirklichkeit besitzt. So wenig als man nun aber den Schatten als etwas für sich Existierendes betrachten kann, so wenig kann man eine bloß abstrakte, wenn auch notwendige Form der Existenz der Dinge, die kein Wesen in sich hat, als etwas an sich Bestehendes und als die letzte Bedingung alles Bedingten ansehen.

Die Vernunft fordert also auch die notwendige Einheit des Gehalts ihrer Erkenntnis, d. i. vollendete Einheit des Wesens der Dinge. Sie verlangt vollendete Allheit des Ganzen, Einfachheit des Teils, Uranfang der Bewirkungen und Notwendigkeit der Existenz des Wesens. Dies sind zwar Forderungen, die sich in der Natur nicht realisieren lassen, mit denen sie sich aber dennoch nicht abweisen läßt. Kein Mensch kann sich diesen Forderungen entziehen, sie dringen sich mit so unwiderstehlicher Gewalt auf, daß man sich anfangs nur ungern dazu bequemt, die mathematische Unvollendbar-

keit einzugestehen und sich vielmehr lieber allerlei Hypothesen ersinnt, um den Ansprüchen der Vernunft, der Natur der mathematischen Anschauung zum Trotz, einen gewissen Anschein von Realität in der Natur zu geben. Man fingiert sich ein kugelförmiges Weltall, um der Welt doch eine Begrenzung und geschlossene Allheit zu geben. Man fingiert sich Atome, um das Einfache in die Natur einzuführen. Man erdenkt sich ein Chaos, um doch einen uranfänglichen Zustand zu haben, von dem aus die Geschichte der Welt ihren Anfang nehmen könnte. Aber alle diese philosophischen Fiktionen müssen doch zuletzt vor der mathematischen Klarheit der Naturerkenntnis weichen.

§ 63.

Das Resultat aus dem vorigen können wir so aussprechen: die Naturgesetze enthalten noch nicht das vollständige Weltgesetz. Dies letztere müssen wir also noch bestimmen und wir können es nur aus der reinen Vernunft selbst schöpfen. Die Naturgesetzlichkeit befriedigt die Vernunft nicht, weil daran noch etwas zur Vollständigkeit fehlt. Dies Fehlende ist nun, wie wir sogleich sehen werden, nichts anderes als das Unbedingte.

Die Naturgesetzlichkeit führt uns vermöge ihres mathematischen Charakters auf Reihenfolgen von Bedingungen, wobei jedes folgende Glied der Reihe von dem vorhergehenden abhängig ist, und welche das Sonderbare an sich haben, daß sie auf der Seite der Bedingungen ins Unendliche zurücklaufen. Jeder gegebene Raum ist durch größere Räume, jeder gegebene Teil durch kleinere Teile, jede gegebene Erscheinung in der Natur durch vorhergehende Ursachen und Zustände bedingt. Nun nennen wir den Fortgang in einer Reihe von den Bedingungen zu dem Bedingten progressiv; gehen wir aber umgekehrt von dem Bedingten aus und steigen zu den Bedingungen aufwärts, so durchlaufen wir die Reihe rückwärts, der Fortgang ist daher regressiv. In der

Natur gibt es also Reihen mit *unendlichem Regressus*. Wir kommen in dem Regressus der Zusammensetzung auf keinen letzten, alles umfassenden und nicht weiter zu vergrößernden Raum, ebensowenig kommen wir im Regressus der Teilung auf einen letzten, nicht mehr aus anderen Teilen bestehenden Teil oder im Regressus der Entstehung auf eine letzte Ursache und einen uranfänglichen Zustand. Die *absteigende* oder progressive Reihe kann wohl ohne Ende fortgehen, weil sie nur eine *werdende* ist, dagegen ist ein unendlicher Regressus der Bedingungen unmöglich, weil die Reihe bis auf ein gegebenes Glied schon *ganz da ist*. *Wenn das Bedingte gegeben ist, so müssen auch alle seine Bedingungen, und zwar vollständig, gegeben sein*, denn das Bedingte ist ja eben nur durch *alle* seine Bedingungen möglich. Z. B. jeder gegebene Mensch ist das Kind seiner Eltern und er würde nicht da sein, wenn diese nicht wären, und auch diese würden wiederum ohne ihre Eltern nicht gewesen sein, und so geht es in der Reihe der Voreltern rückwärts bis zu einem ersten Elternpaar. Ohne dieses würde die ganze Reihe der Abstammungen und somit auch der gegebene Mensch nicht dasein können. Dagegen kann man von einem Elternpaar in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und sich auch ganz wohl denken, daß sie wirklich in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absoluter Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und als schon seiend voraussetzt, sondern nur als etwas Bedingtes, das erst wird und dieses Werden kann ohne Ende fortgehen. Die *Totalität aller Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten oder die Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus ist also der *notwendige* Grundgedanke der Vernunft, mit dem aber die *Wirklichkeit* der Dinge nicht übereinstimmt. Dasjenige, was allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, ist das *Unbedingte* oder *Absolute*[72]. Die absolute Vollständigkeit einer regressiven Reihe kann niemals durch den endlosen Fortschritt der Reihe, sondern nur durch das letzte Glied erreicht werden. Nur das, was eine Reihe von Bedingungen als letztes Glied begrenzt, nicht aber die Reihe selbst kann das *Unbedingte*

oder Absolute sein. Denn eine Reihe von lauter bedingten Bedingungen als ein unbedingtes Ganzes sich zu denken, ist ein Widerspruch. Das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, das diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem anderen Grunde ist.

Nun sagt man von einem Begriffe, der zwar in sich richtig ist, aber in der Ausführung niemals erreicht werden kann: er sei nur eine Idee. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Sein und der Beschaffenheit des Gegenstandes nach sehr viel, seiner Erkennbarkeit nach aber eben darum sehr wenig. Man wird aber auch sagen können: das absolute Ganze aller Gegenstände ist nur eine Idee, denn da wir uns kein Bild davon entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Das Absolute ist daher auch nur eine Idee. Denn da in der Natur oder Sinnenwelt alles unter Bedingungen der Erkenntnis und der Art seines Daseins steht, so kann das Unbedingte nicht darin vorkommen. Allein obschon wir durch diese Idee kein Objekt bestimmen können, so ist sie dennoch nicht willkürlich erdichtet sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben. Diese der Vernunft unvermeidlichen und daher für sie notwendigen Vorstellungen vom Unbedingten oder Absoluten nennen wir mit Kant transzendentale Ideen.

Die Idee des Absoluten ist die Uridee der Vernunft, der oberste Ring in der ganzen Kette unserer Erkenntnis. Obgleich in der Sinnenwelt kein ihr kongruierender Gegenstand jemals gegeben werden kann, so muß ihr dennoch eine, wenn auch uns jetzt noch unbegreifliche Realität zukommen. Denn der Satz, daß alles Bedingte seinen letzten Grund nur im Unbedingten haben könne, ist so unmittelbar gewiß als der, daß jedes Bedingte in seiner Bedingung gegründet sein müsse. Daraus folgt aber, daß wenn irgend etwas als Bedingtes existiert, das Unbedingte gleichfalls existieren müsse. Die Überzeugung von der Wahrheit und objektiven Gültigkeit dieser Idee ist daher mit dem Glauben an die Wahrhaftigkeit unserer Vernunft aufs engste verbunden. Wir müßten unsere eigene Vernunft, also den innersten, lebendigsten Kern

unseres Wesens und Erkennens erst zur Lügnerin erklären, wenn die Idee des Absoluten nichts als ein Wahngebild sein sollte. So gewiß wir an die Wahrheit unserer Anschauung glauben, so gewiß wir von der Wirklichkeit der Dinge überzeugt sind, so gewiß muß auch der Idee des Absoluten eine, wenn auch übersinnliche, Wirklichkeit zukommen.

§ 64.

§ 64. Der Grundsatz der Vollendung.

Das *Prinzip der Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus*, wie es Kant nennt, oder das Prinzip der *Totalität aller Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten, d. i. der Grundsatz: *Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben*, wodurch jenes allein möglich war, ist das Prinzip der Ideenlehre. Dieser Grundsatz läßt sich auch so aussprechen: *das Wesen der Dinge kann nicht an sich unvollendbar, sondern muß an sich vollendet sein*. In dieser Fassung des Ausdrucks nennt ihn Fries den *Grundsatz der Vollendung*. Er ist das höchste objektive Prinzip der Vernunft, der synthetische Grundsatz der reinen Vernunft selbst. Dieser Satz ist nun offenbar synthetisch, denn in dem Begriffe „der Möglichkeit des Bedingten" liegt wohl analytisch der Begriff der Bedingung, aber der Begriff der *Allheit* seiner Bedingungen oder des *Unbedingten* kommt synthetisch zu ihm hinzu. Daß er aber nicht aus der Erfahrung entspringt, sondern *a priori* gilt, sieht man schon daraus, daß er nicht nur der Sinnesanschauung, sondern sogar der mathematischen Anschauung widerstreitet. Spinoza sprach ihn auf etwas undeutlichere Weise in der Form aus: „Alles ist Eins". Er hatte darin ganz Recht, daß er diesen Satz als den höchsten Grundsatz unserer Vernunft betrachtete, aber er fehlte darin, daß er ihn in ein Axiom verwandelte und ihn als solches auf die Natur anwenden wollte, indem er glaubte, daß sich das „All" aus dem „Einen" ableiten lasse.

Wäre Spinoza zum Gefühl seiner eigenen Unwissenheit gelangt, so hätte er sich gestehen müssen, daß er gar nicht wisse, was „Alles" sei.

Der Grundsatz der Vollendung ist im Grunde nichts anderes als die ursprüngliche Grundvorstellung der reinen Vernunft angewendet auf den Gehalt unserer Erkenntnis ohne Rücksicht auf die Sinnlichkeit und das aus ihrer Natur entspringende Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung. Er spricht daher die Emanzipation des Seins der Dinge selbst von der Zufälligkeit ihres Gegebenseins für unsere Erkenntnis aus. In unserer Erkenntnis findet Zufälligkeit des sinnlich gegebenen Gehalts und Notwendigkeit der reinvernünftig gegebenen Form statt. Wir erkennen wohl mit Notwendigkeit die Form der Welt (die Gesetze der Natur), aber dadurch ist noch nicht das All der Dinge bestimmt. Was wir für Dinge erkennen, das bleibt zufällig. Unserer Erkenntnis fehlt daher an ihrer Vollendung Einheit und Notwendigkeit des Gehalts, sie besitzt nur eine notwendige Einheit der Form. Wäre unsere Vernunft nicht sinnlich beschränkt, so würde nicht nur die Form, sondern auch der Inbegriff aller existierenden Dinge durch sie selbst gegeben sein, das Dasein der Dinge würde dann die Notwendigkeit des Gesetzes selbst haben und wir würden gar keinen Unterschied zwischen Form und Gehalt mehr zu machen vermögen, da das unterscheidende Merkmal der Notwendigkeit der einen und der Zufälligkeit des anderen alsdann wegfiele. Aber zufolge ihrer sinnlichen Beschränktheit kann sich unsere Vernunft den Gehalt ihrer Erkenntnis nicht selbst geben. Darum ist dieser auch kein vollständiger Inbegriff, kein vollendetes Ganzes, sondern die Form greift über jeden gegebenen Gehalt hinaus und die Dinge treten in unserer Erkenntnis unter ihrem eigenen Wesen fremde Bedingungen der Erkennbarkeit, die das Gegebenwerden des Gehalts zu keinem notwendigen Abschluß bringen, sondern nur Raum für immer neue Auffassungen noch unbekannter Dinge übrig lassen, wodurch die Sinnenwelt den Charakter der Unvollendbarkeit erhält.

§ 65.

§ 65. Er schematisiert die Kategorien zu den transzendentalen Ideen.

Wir sehen also, daß wir die Idee der Vollständigkeit mit den Formen der notwendigen Einheit noch zu verbinden haben, um das ganze volle Weltgesetz zu erhalten. Die Vernunft fordert nach den vier Titeln der Kategorientafel:

1. Die absolute Vollständigkeit
der
Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Gegenstände.

2. Die absolute Vollständigkeit
der
Teilung
eines gegebenen Gegenstandes.

3. Die absolute Vollständigkeit
der
Entstehung
einer Erscheinung überhaupt.

4. Die absolute Vollständigkeit
der
Abhängigkeit des Daseins
des Veränderlichen.

Die Idee dieser Vollständigkeit liegt in unserer Vernunft, unangesehen ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Die Erkenntnis, welche wir wirklich von der Welt haben, entspricht aber nicht diesen unabweisbaren Forderungen der Vernunft. Die Welt in Raum und Zeit ist kein Ganzes und kann niemals ein Ganzes werden. Alle Zusammensetzung des Realen in Raum und Zeit gelangt zu keiner absoluten Totalität. Ebensowenig gibt es eine vollendete Teilung desselben, wodurch man auf das Einfache käme. In der Natur ist alles Reale, dessen Dasein wir anschaulich erkennen, irgendwo im Raume, irgendwann in der Zeit. Raum und Zeit sowie Zahl und Grad messen sich aber nach Reihen ohne Ende ab, in denen kein Größtes und kein Kleinstes gegeben werden kann. In der Natur ist daher jedes Ganze ein begrenzter Teil in einer

unvollendbaren Reihe. Jede Zusammenfassung zu einem Ganzen in ihr trägt somit schon den Charakter der Endlichkeit oder der Beschränktheit der Realität an sich.

Wir erkennen die Welt in Raum und Zeit unter Naturgesetzen. Raum, Zeit und Gesetz sind in unserer Naturerkenntnis selbständig und notwendig. Das Dasein der wirklichen Wesen ist von ihnen abhängig und zufällig. Aber Raum, Zeit und Gesetz, diese Beherrscher der Dinge, sind bloße Formen der Zusammensetzung und Verknüpfung, sie sind wesenlos und leer, sie sind für sich nichts. Vermöge dieser Abhängigkeit von Naturgesetzen finden wir jedes einzelne Wesen mit anderen in Wechselwirkung, so daß kein Ding seine Zustände sich selbst zu bestimmen vermag, sondern in der Bestimmung seiner Zustände von anderen abhängig bleibt. Diese wechselseitige Abhängigkeit der Dinge voneinander aber hat, da sie im Zeitverband stattfindet, weder Anfang noch Ende.

Die Idee der Vollständigkeit, welche mit Notwendigkeit in unserer Vernunft gegründet ist, widerstreitet also der mathematischen Form, welche sich wirklich an unserer Erkenntnis findet, und die Idee des Absoluten stimmt daher mit der Wirklichkeit nicht zusammen. Wie können wir nun unserer mathematischen Naturerkenntnis zuwider jene Allheit der Wesen, jene Einfachheit der Teile, jenen Uranfang der Bewirkungen, jene Notwendigkeit der Wesen uns vorstellen, welche die Vernunft mit Notwendigkeit fordert? Nur, wenn wir die Schranken unserer Erkenntnis aufgehoben denken. Die Idee des Absoluten ist in der Tat nichts anderes, als die Idee der Negation der Schranken unserer Erkenntnis. Der Grundsatz der Vollendung fordert nämlich, daß wir über die Erfahrung, d. i. über den mathematischen Schematismus der Kategorien oder die unvollständige und unvollendbare Naturgesetzgebung hinausgehen. Aber nach dem Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis können wir nicht positiv, sondern nur negativ über den mathematischen Schematismus hinaus, indem wir die Beschränkungen aufheben, die an dem mathematischen Schematismus haften. Diese Schranken können wir aber nicht an-

schaulich, sondern nur denkend, d. i. nur durch Reflexion, aufheben. Die Form der Reflexion, um etwas Gegebenes aufzuheben, ist aber die Verneinung. Nun ist aber eine Schranke selbst schon eine Negation, die an etwas haftet. Beschränkung der Realität ist Negation des Absoluten der Realität. Wir gelangen also zur Vorstellung des absolut Realen nur durch Negation dieser Negation, d. i. nur durch doppelte Verneinung.

Wenn wir nun vermittels der Idee des Absoluten die Tafel der Kategorien durchgehen und bestimmen, so erhalten wir folgende

Tafel aller transzendentalen Ideen:

1. Quantität:	2. Qualität:
absolute Totalität oder Einheit des All (Welt).	absolute Realität als Einfaches.
3. Relation:	4. Modalität:
Idee der Seele, Idee der Freiheit, Idee der Gottheit.	Ewigkeit.

Da uns alle Realität in der Anschauung gegeben ist, die in der Anschauung gegebene Realität aber jederzeit beschränkt ist, so bleibt uns im Moment der Beschaffenheit für die Vorstellung der unbeschränkten Realität als Qualität in der Idee nur die Idee des Absoluten selbst oder der Aufhebung der Schranken stehen ohne allen positiven Inhalt. Wollen wir aber die Realität (Beschaffenheit) des Absoluten selbst denken, so müssen wir das Gesetz der stetigen gradweisen Bestimmung jeder sinnesanschaulich gegebenen Realität aufgehoben denken und damit kommen wir auf die Idee des Einfachen.

In dem Moment der Quantität ist die Größe durch den mathematischen Schematismus an die Zahlform gebunden, welche ihr das Gepräge der Unabzählbarkeit, d. i. Unvollendbarkeit, aufdrückt. Wenn wir nun diese Beschränkung aufgehoben denken, so kommen wir auf die Vorstellung der absoluten Totalität, d. i. des Ein und All der vollendeten Größe.

In dem Moment der Relation müssen wir die Kategorien von Wesen, Ursache und Gemeinschaft absolut bestimmen. Das absolute Wesen können wir uns nur denken in der Idee der Seele, die absolute Ursache in dem freien Willen und die absolute Gemeinschaft durch die Gottheit. Wenn wir nämlich die Gemeinschaft aller Dinge durch die Totalität aller Bedingungen derselben bestimmen, so kommen wir, wie wir sehen werden, auf die Idee der Gottheit, als das Wesen, durch welches jene Gemeinschaft allein absolut möglich ist.

In dem Moment der Modalität endlich erhalten wir die absolute Bestimmung des Daseins der Dinge als Ewigkeit. Die Sprache der Frömmigkeit pflegt von einem sterbenden Menschen zu sagen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit. Dieser Ausdruck würde in der Tat nichts sagen, wenn hier unter Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andere fort. Also muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, gemeint sein. Von der Größe dieser Dauer haben wir keinen irgend bestimmbaren Begriff, da ihr die Zeit, als Maß derselben, gänzlich fehlt. Wo es keine Zeit gibt, da hat auch kein Ende statt, und somit können wir uns von der Ewigkeit des Daseins keinen (als bloß negativen) Begriff machen. Die Zeit selbst ist unendlich (unvollendbar) und in jedem Daseienden, das anfängt und aufhört zu sein, nur endlich. Das Sein durch alle Zeit (das zeitliche Schema der Notwendigkeit) ist immer nur noch Endlichkeit, denn wir kommen damit aus der Zeit nicht heraus, daß wir die beiden Punkte des Anfangs und des Endes der Existenz in ihr selbst nur ins Unendliche hinausschieben; das ewige Sein aber ist ein Sein außer der Zeit selbst. Ewigkeit ist also der Endlichkeit entgegengesetzt, aber die Vorstellung der Ewigkeit hat für uns keinen anderen Inhalt als den der Negation des Zeitverlaufs.

Diese Tafel der transzendentalen Ideen läuft genau dem mathematischen Schematismus der Kategorien parallel. Bloß

in dem Moment der Modalität findet sich eine Abweichung. Es gibt nämlich in diesem Momente drei Schemate und doch nur eine Idee. Das kommt daher, daß der Unterschied der modalischen Kategorien aus der Trennung von Form und Gehalt in unserer Erkenntnis entspringt, der gerade durch die Idee des Absoluten aufgehoben gedacht wird. In der Idee der Ewigkeit sind nämlich die Unterschiede des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen für das Sein der Dinge selbst aufgehoben. Der Grund der Abweichung liegt mithin in der bloß subjektiven Natur der modalischen Kategorien.

In dieser Tafel besitzen wir das vollständige System der Ideen aus reiner Vernunft und wir sind sicher, daß uns keine einzige derselben fehlt. Denn die Kategorien sind der letzte Grund aller unserer Naturerkenntnis. Im menschlichen Geiste übersteigt aber einzig die Idee einer vollständigen Einheit im Wesen der Dinge jene Naturbegriffe. Diese Idee der vollständigen Einheit vermögen wir aber nur durch die Unbeschränktheit der Naturbegriffe auszudenken.

Das Gesetz ihrer Bildung vor der Reflexion zeigt uns den negativen Ursprung der Ideen des Absoluten. An sich und dem Sein der Dinge nach ist allerdings das Absolute, d. i. die in jeder Beziehung unbeschränkte Realität, das Positivste, was es nur geben kann, und von allen Negationen befreit. Aber für unsere Erkenntnis steht die Sache gerade umgedreht. Für unser Bewußtsein ist die Idee davon gerade das Negativste, was wir denken können, und was wir nur erreichen durch Negation der Schranken unserer Erkenntnis, d. i durch doppelte Verneinung. Alle Realität ist uns nämlich durch die Anschauung der Sinne gegeben und daher affiziert von Unvollendbarkeit und Stetigkeit, d. i. den Beschränkungen des Raumes und der Zeit. Jedes uns gegebene Reale ist immer nur ein beschränkter Teil aus dem Ganzen; jede anschaulich gegebene Realität ist immer an die Schranke der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein Bedingtes ist, dessen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt. Wollen wir die Realität des Absoluten selbst denken, so müssen wir jene Beschränkungen aufgehoben denken. Wenn eine Sache beschränkt ist,

so haftet an der Vorstellung derselben eine Negation, und wenn wir uns die Beschränkung aufgehoben denken, so negieren wir diese Negation. Die Vorstellung, auf die wir dadurch kommen, ist offenbar durch doppelte Negation entstanden. Da nun alles Reale nur auf eine beschränkte Weise von uns erkannt wird, so können wir nur durch Negation, d. i. durch doppelte Verneinung, zur Idee des Absoluten gelangen. Diese Idee kann daher nicht, wie es der spekulative Rationalismus will, das Prinzip alles Wissens, der unmittelbare Quell aller philosophischen Wahrheit sein, sondern sie ist vielmehr ein mittelbares Produkt der Spekulation, gebildet durch Reflexion ohne alle Anschauung. Daher mußten alle Versuche, das absolut Reale rein für sich ohne alle Beziehung auf das Beschränkte der sinnlichen Erkenntnis zu fassen, scheitern. Selbst diejenigen, welche sich für die Erkenntnis des Absoluten auf eine eigene Anschauung (intellektuelle Anschauung) berufen, haben doch keine anderen, als bloß negative Ausdrücke in ihrer Sprache, um diese Idee des absolut Realen zu bezeichnen. Von etwas, wovon wir eine Anschauung haben, können wir direkt und positiv sagen, was es ist. Von einem Kreise sagen wir nicht erst, daß er weder dreieckig noch viereckig sei, sondern wir sagen geradezu, daß er rund ist. Von dem Himmelsgewölbe sagen wir ohne weiteres, daß es blau sei, ohne vorher erst anzugeben, daß es weder rot noch grün sei. Dagegen wenn uns die Anschauung eines Gegenstandes fehlt, so bedienen wir uns der Negationen, indem wir sagen, daß er weder dieses noch jenes sei, um so, wenn nicht direkt, doch wenigstens indirekt, ihn von anderen zu unterscheiden. In dieser Lage befinden wir uns nun rücksichtlich der Bestimmung der Idee des Absoluten. Wir können nur sagen, ihr Gegenstand ist das Weder-Noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, weder Farbe, noch Ton, noch Duft, noch Gestalt u. s. f., ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sei. Obschon wir also durch die Idee des Absoluten das höchste Reale unserer Erkenntnis denken, so können wir dasselbe doch nicht direkt für sich, sondern nur durch den Gegensatz gegen die durch die Sinnesanschauung gegebene Realität bestimmen[78].

§ 66.

§ 66. Verhältnis der Grundlage der Ideen zu diesen selber.

Wir müssen hier zweierlei genau unterscheiden: die positive Grundlage der Ideen und die Ideen des Absoluten selbst. Die positive Grundlage der Ideen in der unmittelbaren Erkenntnis ist die Vorstellung der vollendeten notwendigen Einheit oder die Vorstellung der Totalität des Inbegriffs existierender Dinge und ihrer Bedingungen. Diesen bejahenden Grundgedanken der Allheit als der vollendeten Einheit können wir aber auf die sinnlich beschränkte Erkenntnis nicht anders anwenden als durch die in der Verneinung der Beschränktheit liegenden doppelten Verneinungen. Daher ist die Idee der Negation der Schranken oder die Idee des Unbeschränkten, d. i. die Idee des Absoluten, die oberste Form aller transzendentalen Ideen. Wir wollen mit den Ideen das schlechthin Positive und Realste im Sein der Dinge fassen; der menschlichen Vernunft ist dies aber zufolge der sinnlichen Beschränktheit ihrer Erkenntnis nur unter der Form der doppelten Verneinung möglich. So erscheinen die Ideen des Absoluten vor dem Bewußtsein als ein Produkt und Eigentum der Reflexion.

Dieses Verhältnis der positiven Grundlage der Ideen zu den Ideen selbst drückt sich in dem Verhältnis des Moments der Quantität zu dem Moment der Qualität ab. Durch die Form des Subjekts im allgemeinen Urteil wenden wir diesen Gedanken der vollendeten Einheit oder der Allheit gleichsam positiv an. Wir urteilen über „alle Menschen", „alle Sonnen", „alle Körper". Wollten wir nun die Allheit der Menschen oder der Sonnen bestimmen, so müßten wir die Zahl derselben angeben. Allein an diese Schematisierung der Allheit durch die Zahl denken wir dabei gar nicht, sondern wir setzen die Allheit der Gegenstände aus dem Umfange eines Begriffs (die erfüllte Form der Begriffssphäre) schlechthin als ein vollständiges Ganzes voraus. Wir haben es hier nicht mit der schematisierten Kategorie der Allheit, son-

dern mit der Idee der vollendeten Einheit, dem positiven Grundgedanken unserer reinen Vernunft zu tun. Diese Idee der vollendeten Einheit widerspricht nun aber dem Schema der Allheit. Denn die Allheit der Dinge kann bei der Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden. Das Schema der Allheit ist die Summe. Jede Summe ist aber ein eingegrenztes Ganzes innerhalb bestimmter Schranken. Eine absolute Summe, eine Summe aller Zahlen, gibt es nicht und kann es nicht geben, da wegen der Unendlichkeit von Raum und Zeit nicht alle Posten gegeben werden können. Und so können wir diese Allheit im Grunde doch nur negativ bestimmen, als ein Ganzes, welches nicht wieder als Teil in einem größeren Ganzen gedacht werden könne. Die Beschaffenheit (Qualität) der absoluten Größe kann also auch nur durch doppelte Negation, d. i. durch Aufhebung der Schranken, gedacht werden. Wir können mithin den positiven Gedanken der Allheit oder der vollendeten Einheit uns nur unter der negativen Form der Ideen des Absoluten zum Bewußtsein bringen. Die Idee der Allheit, der Totalität oder der vollendeten Einheit überbietet also nicht nur unser Vermögen der anschaulichen Zusammenfassung, sondern sie widerspricht geradezu dem Gesetz der anschaulichen Vorstellungsweise der Dinge überhaupt, d. i. den Formen der Anschauung, in denen uns die Dinge und ihre Größe gegeben sind.

Die Deduktion des Grundsatzes der Vollendung beruht auf der Identität der materialen und formalen Apperzeption oder auf der ursprünglichen Einheit der materialen und formalen Apperzeption in der transzendentalen Apperzeption. Es ist ein und dieselbe vernünftige Erkenntnistätigkeit, welche das eine Mal unter den Bedingungen der sinnlichen Anregung als materiale und das andere Mal unabhängig von diesen Bedingungen als formale Apperzeption vor dem Bewußtsein erscheint. Daher muß jede vernünftige Erkenntniskraft, die die Grundvorstellung der objektiven synthetischen notwendigen Einheit in sich trägt, jede Realität, die sie erkennt, auf diese Grundvorstellung beziehen und somit das in sich vollendete Wesen der Dinge an sich voraus-

setzen. So beruht die positive Grundlage der Ideen (der Grundsatz der Vollendung) auf der ursprünglichen Einheit der transzendentalen Apperzeption. Die negative Form der Ideen des Absoluten beruht aber auf dem Verhältnis dieser ursprünglichen Einheit der tranzendentalen Apperzeption zur Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung in der unmittelbaren Erkenntnis. Wegen der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung, welche eine Folge der Sinnlichkeit unserer Vernunft ist, kann sich jene ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption in unserer Erkenntnis nicht anders darstellen, als unter der negativen Form der Ideen des Absoluten.

§ 67.

§ 67. Idee und Naturgesetz.

Das Rätsel der Ideen klärt sich jetzt vollständig auf sowohl rücksichtlich des Verhältnisses ihres Ursprungs in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft zu der Art und Weise dessen, wie sie vor das Bewußtsein treten, als auch in bezug auf das Verhältnis des positiven Grundgedankens von dem allerrealsten Sein in ihnen zu der negativen Form des Begriffs, wodurch wir diesen Gedanken allein zu fassen vermögen.

Das Grundgesetz unserer Vernunft, das Gesetz der *notwendigen Einheit* zeigt sich auf eine doppelte Weise vor dem Bewußtsein: einmal so, wie es sich vor der Reflexion an dem Sinnlichen unserer materialen Erkenntnis abdrückt als Naturgesetzlichkeit, und dann so, wie es die Reflexion rein für sich aus der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft auffaßt (so wie es als das erste und innerste Prinzip in der transzendentalen Apperzeption liegt) unter der Form der Ideen des Absoluten. Das eine Mal unter der Beschränkung der *Zufälligkeit* des Gegebenen und seiner mathematischen Zusammensetzung, das andere Mal davon unabhängig.

Auf die erste Weise zeigt sich die notwendige Einheit nur als eine wesenlose Form des Zusammenhangs und der Verkettung der Naturerscheinungen. Zu dieser wesenlosen Form bringt aber die Vernunft rein aus sich selbst die *Idee*

des Unbedingten, des Absoluten hinzu. Denn nur dieser Idee gemäß kann jene Form sich zum erfüllten Ganzen vollenden. Nur dann ist die Vernunft erst befriedigt, wenn nicht nur die Form der Verknüpfung und der Abhängigkeit des einen von dem anderen, sondern auch der letzte unbedingte Grund aller Bedingungen gegeben ist, gleichsam der Schlußstein des Gewölbes, der das Ganze hält und trägt.

Dieser unbedingte Grund kann uns aber bei der absoluten Notwendigkeit seines Daseins seinerseits und der Zufälligkeit alles Gehalts unserer Erkenntnis unsererseits nicht positiv und anschaulich gegeben werden. Allen Inhalt der Erkenntnis haben wir aus der Sinnesanschauung, und was wir über die Sinnesanschauung besitzen, ist nur die Form der Notwendigkeit und Einheit, welche ohne jenen Inhalt leer und bedeutungslos wäre. Die Sinnesanschauung ist daher der Quell aller Realität in unserer Erkenntnis.

Da aber die Vernunft die Form der ursprünglichen Einheit und Notwendigkeit in sich hat, so muß sie auch jede Realität der Erkenntnis auf die vollständige Einheit und Notwendigkeit beziehen. Es legt sich daher auch jeder durch den Sinn, d. h. vermittels sinnlicher Anregung gegebenen Realität aus der ursprünglichen Grundvorstellung unserer Vernunft die Form einer Bestimmung der notwendigen Einheit unter, oder mit anderen Worten, es bildet sich jeder empirischen beschränkten Realität die Form einer unbeschränkten Realität derselben an durch die höchste Bedingung der Vernunft selbst. Dies ist der transzendentale Grund der Ideen des Absoluten in unserer unmittelbaren Erkenntnis, der aber durch das Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung so lange verdunkelt ist, bis wir zu dem Bewußtsein kommen, daß gerade in dieser Zufälligkeit des Gegebenwerdens alles Gehalts eine Schranke unserer Erkenntnis liegt, die wir für das Sein und Wesen der Dinge selbst aufgehoben denken müssen.

Die Grundvorstellung unserer Vernunft ist die Vorstellung der objektiven synthetischen notwendigen Einheit im Wesen der Dinge. Zu dieser gehört zweierlei: die Form der

Synthesis und die Totalität der Synthesis. Denn zu einem Ganzen gehört außer der Form des Ganzen auch noch die Allheit seiner Gegenstände und Bedingungen. Da nun die Welt in Raum und Zeit niemals ein Ganzes werden kann, also auch niemals diese Allheit aller Dinge und ihrer Bedingungen zeigen kann, so bleibt die Totalität der Synthesis in der Vernunft als Idee liegen, ohne unmittelbar (anschaulich) wahrgenommen zu werden und also auch ohne in der Natur selbst vorzukommen. Wir können daher zum Bewußtsein des Ganzen der erfüllten Form unserer Erkenntnis nur gelangen vermittels der Ideen des Absoluten.

Die transzendentalen Ideen sind also eigentlich die Begriffe von der Totalität der Synthesis in den verschiedenen Formen der Synthesis. Die Naturgesetze dagegen sind ursprünglich leere Formen der notwendigen Einheit. Diese Leerheit, welche eine Beschränktheit der notwendigen Einheit ist, wird in den transzendentalen Ideen als aufgehoben gedacht. Wir kommen also mit den transzendentalen Ideen an diejenige Stelle unserer unmittelbaren Erkenntnis, wo Form und Gehalt nicht getrennt, sondern notwendig verbunden ist. Dies sind aber die Grenzörter unserer Erkenntnis; denn innerhalb unserer sinnlich vernünftigen Erkenntnis findet diese notwendige Einheit von Form und Gehalt nicht statt, sondern die Trennung beider. Durch die Ideen des Absoluten erheben wir uns also über die Schranken unserer eigenen Erkenntnis, indem wir, durch sie an die äußerste Grenze unserer Erkenntnis geführt, finden, daß noch etwas ganz anderes außerhalb derselben vorhanden ist. Wenn in unserer gedachten Erkenntnis oder überhaupt in unserer Erkenntnis vor dem Bewußtsein eine Täuschung oder ein Irrtum vorkommt, so können wir denselben an der unmittelbaren Erkenntnis berichtigen, durch die Ideen des Absoluten korrigieren wir aber gleichsam unsere unmittelbare Erkenntnis selbst.

§ 68.

§ 68. Welt und Natur.

Wir müssen uns also den Gehalt unserer Erkenntnis dem Prinzip der Totalität aller Bedingungen gemäß nach den

verschiedenen Formen der Synthesis bestimmt denken, was aber nur dadurch geschehen kann, daß wir die Schranken aufgehoben denken, die an dem sinnlich gegebenen Gehalt der Erkenntnis haften. Die verschiedenen Formen der Synthesis der reinen Vernunft liegen aber in den Kategorien. Damit erhalten wir die transzendentale Regel für die Bildung der Ideen des Absoluten. Diese Ideen entstehen und bilden sich nämlich ebenfalls durch einen Schematismus der Kategorien, und es treten sonach die Naturgesetze und die transzendentalen Ideen als verschiedenartige Formen der notwendigen Einheit einander entgegen. In dem einen Falle schematisiert die Vorstellung der Zeit (und bei den Naturgesetzen der Körperwelt auch die Vorstellung des Raumes), also die Form der Anschauung isoliert vom Gehalt derselben, die Kategorien, in dem anderen tut es die Idee des Absoluten oder das Prinzip der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Jenes geschieht direkt und unmittelbar, dieses indirekt und mittelbar. Jenes geschieht durch anschauliche Vorstellungen, dieses kann nur durch Vorstellungen geschehen, die durch doppelte Negation gebildet, die also ganz ein Eigentum der Reflexion sind. Das eine ist der mathematische, das andere der ideale Schematismus der Kategorien. Der letztere setzt den ersteren schon als gegeben voraus und entwickelt sich nur an diesem, und zwar dadurch, daß wir die Beschränkungen aufgehoben denken (d. i. negieren), die an dem mathematischen Schematismus der Kategorien haften. Dieses Auseinandertreten zweier einander entgegengesetzter Gesetzgebungen für das Wesen der Dinge veranschaulicht folgendes Schema:

Spekulative Grundform der Erkenntnis

Kategorie

Anwendung auf den Gehalt

vermittelst des mathematischen Schematismus:	vermittelst des Prinzips der Vollendung:
Naturgesetz	transzendentale Idee
Unvollendbarkeit	Vollendung

der notwendigen Einheit.

Wir unterscheiden beides durch die Ausdrücke: Welt und Natur. Unter Welt verstehen wir die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge, unter Natur dagegen den Inbegriff der Dinge, sofern diese, vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität, durchgängig zusammenhängen; wobei es nicht auf die Totalität ihrer Synthesis, sondern nur auf ihre Abhängigkeit von Gesetzen und dadurch bestehende Verknüpfung zu einem dynamischen Ganzen ankommt*.

---

* Auf der Verwechselung dieser beiden Begriffe beruht die pythagoreische Vorstellung des Kosmos. Die Pythagoreer dachten sich in der Mitte des Weltalls ein Feuer, welches sie den Herd des Weltalls, die Ἑστία τοῦ παντός, auch die Burg des Zeus und die Mutter der Götter nannten. Sie stellten sich dasselbe als das erste und vorzüglichste Gebilde des Weltalls (τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν), gleichsam als den Lichtpalast der unsterblichen Götter, oder, um in unserer Vorstellungsweise zu sprechen, als den Thron der Gottheit vor.

Dieses Lichtgebilde des Weltalls ist, nach ihrer Ansicht, von drei verschiedenen Himmelsräumen wie von drei Ringen umgeben, dem Uranos, dem Kosmos und dem Olymp. Der unterste Ring oder Gürtel des Weltalls, der Uranos, ist das Gebiet des Veränderlichen, die Region der Wolken und Winde, der Unbeständigkeit des Wetters, die meteorologische Welt des Luftkreises und der Erdbahn. An der Mondbahn beginnt die astronomische Welt der Gestirne, der Kosmos, d. i. die prachtvolle Ordnung der himmlischen Sphären, die in nie gestörtem Einklang den Herd des Alls umkreisen. Diese Beständigkeit geordneter Bewegungen kann nach Philolaos' Meinung nur ein Werk der Seele sein. Dieser Kosmos ist der überhimmlische Ort (ὑπερουράνιος τόπος), nach dem in jener sinnigen Dichtung des platonischen Phädros die Götter mit den Seelen ausziehen aus ihrer Wohnung, in der allein als Hüterin des Hauses Hestia zurückbleibt, um den Umschwung der Sphären des Himmels zu schauen.

Jenseits des Sphärenhimmels umschließt der Olympos das Weltall, das Empyreum des Dante und der Kirchenväter.

Der pythagoreische Kosmos mit seinen drei Räumen (Olymp, Kosmos, Uranos) geordnet um den Herd des Alls, belebt von dem Zauber der Harmonie der Sphären, zeigt eine Vielgestalt der Himmelsräume, die doch zusammen ein Ganzes ausmachen, und die Einheit dieser Mannigfaltigkeit liegt in der Anschauung.

In der Tat, wenn die Sinnenwelt ein Kosmos sein sollte, so würde der Zusammenhang aller ihrer Teile dazu noch nicht ausreichen, sondern sie müßte auch ein Ganzes der Anschauung sein und dieses Ganze müßte sich unter der Form einer ästhetischen

Die Ideen des Absoluten sind, obschon ein bloßes Eigentum der Reflexion, dennoch nicht willkürliche und dialektische Begriffe, sondern es sind Vorstellungen, die mit derselben Notwendigkeit, wie die geometrischen oder reinanschaulichen Grundvorstellungen, wenn auch verborgener in uns liegen, auf die wir daher auch unvermeidlich und unausbleiblich kommen, wenn wir uns dasjenige vollständig wissenschaftlich zum Bewußtsein bringen, was vermöge der Grundvorstellung unserer Vernunft schon ursprünglich in unserer unmittelbaren Erkenntnis liegt, und die daher, wenn auch noch so dunkel, allen menschlichen Beurteilungen der Dinge zugrunde liegen.

Von der Gültigkeit des Prinzips der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist man unmittelbar

---

Idee darstellen, als ein Bild, welches den Eindruck des Schönen oder Erhabenen macht. Das Weltgebäude müßte nach einer architektonischen Regel der Schönheit gebildet sein. Das Gestalt- und Formlose ist niemals schön. Schön ist nur die Gestalt und Form der Dinge. Aber die Welt hat bei ihrer unbegrenzten Ausdehnung keine Form und Gestalt. Die Kunst der Landschaftsmalerei kann sich daher auch mit ihren Aufgaben nicht über die Erde hinauswagen. Der sichtbare Himmel hat zwar eine Gestalt (das Himmelsgewölbe), aber diese ist nur ein Schein. Man kann wohl höchstens noch von einer *landschaftlichen* Anmut des gestirnten Himmels sprechen, aber diese hört auf bei dem mit Sonnen- und Nebelflecken erfüllten unendlichen Weltraume. Das *gestirnte Himmelsgewölbe* ist ein wahrhaftes Zauberbild, denn hier ist die *ästhetische Idee* zugleich eine *Fiktion der Einbildungskraft*. Die Einbildungskraft zaubert uns einen Gegenstand vor, der keine Wesenhaftigkeit hat und in Wirklichkeit nicht existiert, und zu diesem gesellt sich noch in der Konfiguration und dem Lichtflimmer der Sterne die Magie des Schönen und Erhabenen. Aber dieses Zauberbild zerrinnt, sowie man neben dem körperlichen Auge das geistige braucht. Denn wenn man die wahren Entfernungen jener scheinbar so nahe aneinander stehenden Gestirne in den Himmelsraum einträgt, so verwandelt sich der reichgestickte Sternenteppich der Nacht samt jener großartigen Kuppel, hinter welcher der fromme Glaube den glanzumstrahlten Thron des Ewigen sucht, in eine unendliche Leere, in eine trostlose Wüste, ärmer an Oasen als die traurige Sahara.

Wir können die Totalität des Weltalls uns auch nicht einmal im Bilde anschaulich vorstellen, sondern nur nach den Ideen des Absoluten denken.

gewiß. Man müßte die *Natur* der Vernunft bestreiten, wollte man die Gültigkeit dieses Prinzips in Zweifel ziehen. Aber die Frage ist: wie wendet es sich in unserer Erkenntnis an? Wir können das *All der Dinge* nicht aus der *Idee der vollendeten Einheit* ableiten, sondern wir können nur das Wesen der Dinge, welches wir erfahrungsmäßig erkennen, d. i. den sinnlich gegebenen Gehalt unserer Erkenntnis jener Idee unterstellen. Sowie dies geschieht, hebt aber das *Prinzip* des Absoluten oder die Idee der vollendeten Einheit die *Beschränkungen* des mathematischen Schematismus auf und dadurch kommen die *Ideen* des *Absoluten* zum Vorschein.

Diese sind also keine Bedingungen der Subsumtion der Dinge unter den Grundsatz der Vollendung, sondern sie sind die Urgedanken der Vollendung selbst. Das vollendete Wesen der Dinge selbst besteht in Wahrheit in dem, was wir uns nur durch die Ideen des Absoluten vorstellen können.

Der Schritt von dem *Prinzip der Ideenlehre* zu den *Ideen selbst* geschieht nicht durch Schlüsse. Die Ideen sind aus jenem Prinzip nicht abgeleitet wie Folgen aus ihren Gründen, sondern sie dienen umgekehrt dazu, uns das *Prinzip der Vollendung* selbst zum Bewußtsein zu bringen. Der Grundsatz der Vollendung ist also kein Axiom, sondern das Prinzip eines eigentümlichen Schematismus der Kategorien.

So wenig wie wir die einzelnen Grundsätze der Naturwissenschaft aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt oder aus dem Prinzip: „die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen“ folgern können, so wenig können wir die einzelnen Ideen des Absoluten aus dem Prinzip der Ideenlehre oder dem Grundsatz der Vollendung *ableiten*. Dort müssen wir erst durch den mathematischen Schematismus der Kategorien erfahren, welcher *Gehalt* höchster Naturgesetze sich in unserer Erkenntnis vorfindet und hier müssen wir ebenso erst durch den idealen Schematismus der Kategorien den einzelnen Gehalt der Ideen der Vollendung kennen lernen.

§ 69.

§ 69. Die Ideen im einzelnen.

In den Momenten der Qualität, der Quantität und der Modalität findet sich die Idee des Absoluten nur mit der Sinnesanschauung, der reinen Anschauung und dem Denken ab. Das bleiben für uns leere Fächer, die wir nicht weiter auszufüllen vermögen, eben weil uns alle Anschauung und positive Erkenntnis des Absoluten fehlt. Aber in dem Moment der Relation kommen wir auf den eigentlich metaphysischen Gehalt der Idee des Absoluten. Die wahrhaft metaphysischen Grundvorstellungen sind, wie wir schon früher (§ 34) gefunden haben, die der W e s e n h e i t, der B e w i r k u n g und der G e m e i n s c h a f t d e r T e i l e i m G a n z e n. In den Begriffen von Wesen, Ursache und Gemeinschaft stellen wir uns nämlich die kategorische, hypothetische und divisive Synthesis so vor, wie sie durch die spekulative Grundform der metaphysischen Erkenntnis unmittelbar gegeben ist. Diese verschiedenen Formen der Synthesis können in unserer Erkenntnis nur vermittels der mathematischen Anschauung realisiert werden. Die mathematische Anschauung bringt aber die Unvollendbarkeit oder den unendlichen Regressus der Reihe der Bedingungen mit, indem in ihr jedes einzelne Glied ins Endlose immer wieder von anderen Gliedern bedingt ist. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen). Der Augenblick der Gegenwart in ihr ist nur möglich durch die ganze Vergangenheit. Der Raum, dessen Teile zugleich sind, ist zwar ein A g g r e g a t und keine R e i h e. Die Teile desselben sind einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet und daher ist ein Teil nicht die Bedingung der Möglichkeit des anderen. Aber wenn ein Teil des Raumes auch nicht durch den anderen gegeben ist, so wird er doch durch den anderen begrenzt, und da die Grenze eines Raumes niemals an sich, sondern immer durch einen anderen Raum bestimmt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum insofern auch als bedingt ansehen, inwiefern er einen anderen Raum als die B e d i n g u n g s e i n e r G r e n z e voraussetzt. Da nun die Zeit keinen Anfang und der Raum

kein Ende hat, so ist der Regressus dieser Bedingungen unendlich. Alles Reale, das uns in der Sinnesanschauung gegeben ist, befindet sich im Raum und in der Zeit. Daher steht alle Bestimmung der Wesen, der Bewirkungen und der Wechselwirkungen in unserer Naturerkenntnis unter dem Gesetz dieses unendlichen Regressus seiner Bedingungen.

Nehmen wir die Bestimmung des Wesens. Eine Pflanze z. B. ist kein selbständiges Wesen, sondern nur eine andauernde Form wechselnder Substanzen. Was ist nun die Substanz? Die Masse in der Körperwelt. Aber auch diese hat kein selbständiges Dasein an sich und für sich, sondern nur für uns kraft der Natur unserer mathematischen Anschauung. Denn das Dasein einer bestimmten Masse ist bedingt durch das Dasein aller ihrer Teile. Aber bei der unendlichen Teilbarkeit der Materie im Raume kommen wir auf keinen letzten Grund der Bedingung ihres Daseins.

Ebenso ist es mit der Reihe der Bewirkungen. Jeder Zustand der Welt entwickelt sich aus seinem vorhergehenden und bei der Unendlichkeit der Zeit kommen wir auf keinen ersten Weltzustand, der sich aus dem Nichts entwickelt hätte.

Endlich jedes Ganze der Wechselwirkung ist ein Teil aus dem unendlichen Ganzen, welcher in seinem Bestehen abhängig ist von früheren Zuständen und größeren Systemen, so daß wir auch hier niemals zu einem Abschluß des Ganzen kommen können.

Nun fordert aber die Vernunft mit Notwendigkeit da das Absolute, wo die Synthesis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die absolute Totalität bezieht sich, wie wir schon oben sahen, nur auf die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, nicht auf die absteigende Linie der Folgen oder das Aggregat koordinierter Bedingungen zu diesen Folgen. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesen auch als gegeben anzusehen. Die Totalität der Folgen ist aber keine Voraussetzung der Vernunft, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen.

sondern vielmehr voraussetzen. Daher die Notwendigkeit der absoluten Bestimmung der metaphysischen Grundvorstellungen der Wesenheit, der Bewirkung und der Gemeinschaft der Teile im Ganzen. Die Vernunft muß sich das Wesen als für sich bestehend vorstellen und daher als nicht wiederum zusammengesetzt und bedingt durch die Existenz anderer Wesen; sie muß sich die Ursache oder die Kausalität unbedingt vorstellen, um auf einen absoluten Anfang der Bewirkungen zu kommen, sie muß sich endlich ein Ganzes vorstellen, das nicht wiederum Teil eines noch größeren Ganzen ist. Bei einem solchen unbedingten Ganzen, dessen Bestehen nicht abhängig ist von einem noch größeren, kann die Gemeinschaft der Teile nicht durch den Raum und die Zeit bedingt sein; denn alle Räume und alle Zeiten sind durch andere Räume und Zeiten bedingt ins Endlose fort. Durch die unbedingte Einheit des Wesens kommen wir auf die Idee der Seele als des absoluten Wesens. Die unbedingte Reihe der Bewirkungen gibt uns die Idee der Freiheit als der absoluten Kausalität. Endlich die unbedingte Einheit der objektiven Bestimmungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt oder die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen überhaupt führt auf ein Ideal der reinen Vernunft, welches von dem Begriff der Welt gänzlich verschieden ist, obschon es darauf in Beziehung steht.

§ 70.

A) Die Idee der Seele.

Kant, Kr. r. V.[2], S. 399—432. — Proll. § 45—49.

Welche Vorstellung von einem Gegenstande, der als absolute Substanz betrachtet werden kann, findet sich nun in unserer Erkenntnis?

Die Realität im Raume, d. i. die Materie, ist ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Teile, und die Teile der Teile die entfernten Bedingungen sind. Hier findet eine regressive Synthesis statt, deren absolute Totalität nicht anders als durch eine vollendete Teilung erreicht wird, wodurch die

Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nämlich das Einfache verschwindet.

Die Vorstellung: Ich ist die einzige Gegenstandsvorstellung, die nicht durch sinnliche Anregung gegeben ist. Der einzelne Gegenstand meiner inneren Selbsterkenntnis unterliegt daher auch nicht den Beschränkungen eines unendlichen Regressus der Bedingungen seiner Existenz, denn er beruht nicht, wie die Materie, auf jener mathematischen Form der Zusammensetzung (d. i. dem Raume) und kann daher auch nicht mit dieser verschwinden. Vermöge der notwendigen Einheit unserer Erkenntnis verbindet sich daher die Vorstellung der Einheit unseres Wesens, diese ursprüngliche und unmittelbare Gehaltvorstellung unserer unmittelbaren Erkenntnis, mit der Idee der absoluten Substanz und schematisiert diese gegenständlich zur Idee der Seele*.

---

* Alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Dinges gedacht werden. Es scheint hier das absolute Subjekt (d. h. nicht bloß eine Idee, sondern der Gegenstand selbst) in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein dies ist nur eine Täuschung. Denn das Ich ist nur die Bezeichnung des unbekannten Subjekts (Gegenstandes) meiner inneren Erfahrung, dessen Wesen (Substanz) nicht selbst in Raum und Zeit gegenwärtig ist, sondern dessen Tätigkeiten wir nur in der Zeit erkennen. Die Vorstellung Ich enthält keine weiteren Prädikate oder Begriffe in sich, wodurch das Ding bestimmt würde, auf das alle Erscheinungen des inneren Sinnes in Beziehung stellen. Auf dem Schein, als ob das Subjekt der inneren Erfahrung, auch wenn es ein Gegenstand der Anschauung würde, Subjekt schlechthin sei, beruht der von Kant sogenannte Paralogismus der reinen Vernunft. Dieser Trugschluß figurae dictionis schließt durch unvollständige Bezeichnung des Mittelbegriffs, wodurch die beiden verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort „Subjekt" im Schluß genommen ist, grammatisch verdeckt werden, so:

Was nur als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nur als Subjekt und ist also Substanz,
Nun kann die Seele (das Ich) bloß als Subjekt gedacht werden,
Also existiert sie nur als solches, d. i. als Substanz.

Der Obersatz müßte vollständig ausgedrückt eigentlich heißen: Was nur als Subjekt des kategorischen Urteils gedacht werden kann, ist Substanz. Daß aber ein Gegenstand nur als

Wollten wir uns den Körper absolut denken, so würden wir gar keinen Inhalt des Gedankens behalten. Der Gedanke schrumpft zu der leeren Formel, daß „etwas" ist, zusammen. Denn wenn ich die unendliche Teilbarkeit aufhebe, so hebe ich auch die Ausdehnung und mithin den Körper als solchen auf. Es verschwindet dann die Vorstellung jeder Beschaffenheit und es bleibt nur die Vorstellung der Existenz von einem Etwas stehen, was anders beschaffen ist als alles, was wir sinnesanschaulich davon kennen. Anders ist es mit dem Selbstbewußtsein. Wenn ich dieses durch die Idee der Ver-

---

Subjekt oder als Substanz existiere, d. i. daß die Art seiner Existenz Wesenheit ist, kann ich nur wissen, wenn mir dieser Gegenstand durch Anschauung, und zwar durch beharrliche Anschauung, gegeben ist. Nun ist zwar die Seele (das Ich) das Subjekt der inneren Erfahrung, d. h. sie ist das Vorstellende und Denkende in mir. Ob aber dieses nur als Subjekt des kategorischen Urteils gedacht werden kann, ist eben die Frage, die sich durch die Erfahrung nicht beantworten läßt, weil ich keine Anschauung von dem Ich selbst habe. Der Gegenstand, den ich Ich nenne, ist mir also nicht selbst gegeben, sondern ich denke ihn nur zu seinen Tätigkeiten hinzu. Die Vorstellung Ich ist bloß ein Begriff (d. i. eine Vorstellung der Reflexion), dem erst durch eine beharrliche Anschauung ein Gegenstand gegeben sein müßte, um zu wissen, ob dadurch eine Substanz gedacht werde. Ohne eine solche Anschauung kann man nicht wissen, was der Gegenstand ist und wie er existiert (ob als Substanz). Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, mithin fehlt auch die notwendige Bedingung (das transzendentale Schema) den Begriff der Substanz auf das Ich anzuwenden. Gleichwohl vernichtet die Ursprünglichkeit dieser Vorstellung alle materialistischen Erklärungen der inneren Erscheinungen gänzlich. Daß die Seele (das Ich) existiere, ist eine Tatsache der inneren Erfahrung und keine Annahme, die auf Glauben, am allerwenigsten aber auf einem „Köhlerglauben" beruhte, welcher letztere, da er sich selbst als Aberglaube erklärt, auch die Existenz der Seele zu einem nichtigen Phantom machen würde. Daß aber die Seele (das Ich) Substanz ist, d. i. selbständige Wesenheit besitzt, das ist eine ideale Wahrheit und als solche ein Glaubenssatz, der aber etwas ganz anderes (nämlich etwas über die Art und Weise dieser Existenz) aussagt, als jener empirische Satz der inneren Erfahrung. Dadurch, daß man diese beiden Begriffe: Existenz und Substanz nicht unterschieden hat, ist in dem neuerdings zwischen Rudolf Wagner und Carl Vogt ausgebrochenen Streite über den Materialismus die philosophische Begriffsverwirrung entstanden, die auf beiden Seiten nicht klar sehen läßt.

neinung der Schranken denke, so schwindet es nicht zu der blinden Vorstellung des schlechthin Realen zusammen, sondern es bleibt in der Vorstellung noch ein bestimmter Inhalt innerer Qualitäten liegen. Dieser Gehalt aus innerer Erfahrung, der vor der Idee stehen bleibt, läßt sich genau angeben. Die Einzelnheit des Subjekts der inneren Erfahrung (das Ich) entspricht der Idee der Einfachheit des absoluten Wesens. Vorstellen und Wollen bleiben als unauflösliche Qualitäten stehen und legen der Idee einen positiven Gehalt unter. Die Abhängigkeit des Daseins der Seele von der Materie verschwindet, weil die Materie selbst vor der Idee verschwindet. Wir müssen also das Subjekt der inneren Erfahrung als selbständiges, individuelles, unkörperliches (immaterielles) Wesen, d. i. als G e i s t, denken, der Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft besitzt, dessen Schema aber nicht die Beharrlichkeit in der Zeit, sondern die Ewigkeit des Seins ohne alle Zeit ist. Selbständige geistige Individualität nennen wir P e r s ö n l i c h k e i t. Wenn ich von der Körperlichkeit meines Lebens abstrahiere, so komme ich nicht auf einen allgemeinen Begriff vom Geiste überhaupt, sondern auf die Persönlichkeit meines Ichs als eines Einzelwesens. Eine falsche pantheistische Abstraktionsweise kommt anstatt dessen auf den Gedanken von der Aufhebung der Individualität im Sterben und dem Zurücktreten in die Einheit des Allebens der Natur oder Gottes, indem der Idee der Substantialität der Seele eine der Körperwelt gehörende Vorstellung untergeschoben wird, welche nach Analogie der Unvergänglichkeit (Beharrlichkeit) der Masse bei allem Wechsel ihrer Gestaltungen gebildet ist[74].

Der Blinde, dem ich von der Farbe eines Körpers erzähle, den er nur durchs Gefühl kennt, wird sich keinen anderen Begriff davon machen können, als daß dem Gegenstande noch ganz andere Eigenschaften zukommen als die, welche er an ihm wahrnimmt. So geht es uns mit der Materie in Rücksicht der Ideen. Wollen wir uns ihre absolute Realität denken, so bleibt uns nur die Idee einer g a n z a n d e r e n Beschaffenheit, als wir an ihr kennen. Wer hingegen eine Gegend nur durch Nebel sieht, der kann sich diesen hinwegdenken, und obschon ihm der Nebelschleier manches verbirgt und er nicht

alles sieht, so hat er doch ein wenn auch mangelhaftes und getrübtes Bild der Landschaft selbst. Dies ist das Verhältnis unserer Selbsterkenntnis zur Idee. Auch diese ist durch den Sinn getrübt und so an Raum und Zeit gebunden. Denken wir uns aber diese Schranken aufgehoben, so verschwindet nicht das ganze Bild, sondern es bleibt ein Teil der Zeichnung stehen, den wir in der Vorstellung einer mit Vernunft und Willen begabten Person festhalten, ohne jedoch positiv den Anteil der Idee von den subjektiven Schranken sondern zu können.

Wir bekommen daher, wenn wir das Ich, den Gegenstand der inneren Erfahrung mit seinen Qualitäten durch die Ideen des Absoluten bestimmen, folgendes System von Urteilen aus Ideen:

1. Quantität: die Seele ist ein Individuum (Einzelwesen).

2. Qualität: die Seele ist einfach.

3. Relation: die Seele existiert als absolutes Wesen.

4. Modalität: die Seele ist ewig.

Individualität, Einfachheit, Substantialität und Ewigkeit gehören also zum Wesen der Seele nach den vier Momenten der Kategorientafel. Seele aber ist das immaterielle Subjekt des Selbstbewußtseins*.

* Der Satz: das Ich oder die Seele ist eine einfache Substanz, ist ein synthetisches Urteil a priori. Es ist synthetisch, weil es über den zugrunde gelegten Begriff des Vorstellenden und Denkenden in mir hinausgeht und die Art des Daseins zum Denken überhaupt hinzutut. Es ist ein Urteil a priori, weil es zu dem Subjekt ein Prädikat (das der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die Wesenheit der Seele ist aber nicht in der Anschauung (durch die Beharrlichkeit), sondern nur in der Idee gegeben. Noch weniger aber ist die Einfachheit der Substanz ein Gegenstand der Anschauung, sondern nur eine Idee. Das obige Urteil ist also ein Urteil aus Ideen und kein Urteil aus dem mathematischen Schematismus der Kategorien. Das nämliche gilt auch von den anderen oben angegebenen Urteilen.

Individualität ist Einheit des Wesens im Gegensatze der Vielheit desselben. Die Seele ist kein Aggregat vieler, sondern ein einzelnes Ding. Einfachheit ist das Gegenteil von Stetigkeit und unendlicher Teilbarkeit. Wir denken durch diesen Begriff nicht bloß die Unabhängigkeit der Seele von dem Gesetz der räumlichen Zusammensetzung, sondern auch ihre Unabhängigkeit von dem Gesetz des Grades (§ 46. 2). Das Ich ist kein Gegenstand der Anschauung und das Was und Wie seiner Existenz ist uns verborgen. Wir können daher die Substantialität der Seele nicht reinanschaulich wie die der Masse (durch die Beharrlichkeit in der Zeit) bestimmen, sondern nur nach Ideen denken. Die Ewigkeit endlich ist das, was man gewöhnlich die Unsterblichkeit der Seele zu nennen pflegt. Wir müssen aber die Idee der Ewigkeit unseres Wesens von der Beharrlichkeit unseres Geistes in der Zeit genau unterscheiden. Ewigkeit ist nicht die Zeit ohne Ende, sondern das Gegenteil der Zeit und ihres Verlaufs. Ewig ist ein Sein unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit. Die Unsterblichkeit ist daher auch nicht Fortdauer der Seele in der Zeit nach dem Tode des Körpers; denn das beträfe endliche Verhältnisse und wäre Erfahrungssache. Die materielle Substanz ist unvergänglich durch alle Zeit, unser eigenes Inneres aber behält seine Realität in der Welt der Ideen außer Raum und Zeit, und schließt sich eben darum nur auf kurze Zeit an diese Verkörperungen an. Unsere ewigen Hoffnungen gehen also nicht auf eine zeitliche Zukunft nach dem Tode, sondern auf das zeitlose wahre Sein; auf die Befreiung aus den Banden der Endlichkeit[75].

Nur auf dem Grunde der Unterscheidung zwischen den Ideen des Absoluten und den mathematisch schematisierten Kategorien lassen sich die gewöhnlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele kritisieren und berichtigen. Man versteht gewöhnlich unter Unsterblichkeit die Voraussetzung, meinem Geiste komme unabhängig vom Körper ein eigenes Dasein in der Zeit zu. Diese Voraussetzung nötigt uns auch, ein Leben vor der Geburt anzunehmen. Damit kommen wir auf die Geschichte der Seelenwanderung, worüber

es zwei einander gleichsam entgegengesetzte Vorstellungsweisen gibt. Nach der einen, die Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ausgemalt hat, wandert die Seele von unten nach oben auf der Leiter der Organisationen von Stufe zu Stufe, und hat im Menschen schon eine sehr hohe Stufe, die höchste auf Erden, erstiegen. Nach der anderen Ansicht, die den Pythagoreern, dem Empedokles und dem Platon gehört, befand sich die Seele des Menschen vor seiner Geburt nicht in einem niederen, sondern weit höheren Zustande. Sie war ursprünglich gut geschaffen und lebte als reiner körperloser Geist im seligen Zustande bei den unsterblichen Göttern. Durch eigene Schuld sank sie aber ins Erdenleben, in die Bande der Materie und des Körpers herab, aus denen sie erst durch den Reinigungslauf der Seelen wieder Befreiung hoffen darf. Die erste Ansicht ist physikalisch: die Abstufungen organischer Bildung erhalten durch sie eine geistige Bedeutung, Körperformen bestimmen hier die Rangordnung des Geisterreichs. Die andere Ansicht gehört zu den Mysterien der Religionslehre, um den ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen oder den Sündenfall zu deuten. Die erstere Ansicht läßt unseren Wert allmählich wechseln, die andere denselben plötzlich abnehmen. Beide Vorstellungsarten sind Bilder aus der Natur, das eine von der Entwicklung organischer Bildungen, das andere von großen und gewaltsamen Naturkatastrophen entlehnt. Das erstere gefällt mehr dem sanguinischen, das andere mehr dem melancholischen Temperamente. In der Geschichte der Seelenwanderung aber wird das Bild für Wirklichkeit genommen und darin liegt der Irrtum.

Auch über das Leben nach dem Tode gibt es zwei verschiedene Ansichten. Nach der einen findet sogleich ein plötzlicher Übergang in den Ort der Seligkeit statt. Nach der anderen, welche sich der erst gedachten physikalischen anschließt, findet ein allmähliches Aufsteigen zu höheren Stufen und eine Wanderung durch die Sterne statt, indem die Seele, wenn sie auf einem Weltkörper die höchste Stufe erreicht hat, nun auf einen anderen übergeht, um dort durch höhere Stufen

der Organisation ihrer Vollkommenheit immer mehr und mehr entgegenzugehen. Bei der ersteren Ansicht entsteht die Frage: wo ist der Ort der Seligkeit und der Wohnsitz Gottes, bei dem die Seligen weilen? Darauf hat die Theologie der Kirchenväter eine ganz bestimmte Antwort. Es ist jenes Empyreum jenseits der Fixsternsphäre, dessen Bild Dantes dichterische Phantasie so glanzvoll ausgemalt hat. Dieses Empyreum gehört aber nur zum ptolemäischen Weltsystem, es ist der Grenzbezirk jenes Weltbaus, der die ruhende Erde in seiner Mitte hat, um die die Himmelsphären kreisen. Durch das kopernikanische Weltsystem und die neuere Astronomie, welche die Grenzenlosigkeit des Weltbaus lehrt, verschwindet aber dieses Empyreum als ein blosses Phantasiegebilde aus den Räumen des Himmels und der Ort der Seligen geht damit verloren. Daher ist die andere Ansicht von der Wanderung der Seele von Stern zu Stern mehr im Sinne der neueren kopernikanischen Astronomie. Aber diese Ansicht eröffnet uns nur die Aussicht auf einen endlosen Fortschritt, ohne uns einen Ort der ewigen Ruhe zu zeigen. Wenn auch ihr Körper immer feiner und ätherischer wird, so wird sie doch denselben niemals los. Sie bleibt an die Materie gefesselt, wird nie zum reinen körperlosen Geist und gelangt nie an den Thron der Gottheit selbst. Denn ihre Reise geht hier ohne Ende immer weiter und diese Rastlosigkeit des Wanderlebens entspricht nicht den ewigen Hoffnungen auf Erlösung aus dem irdischen Treiben noch der Sehnsucht nach dem ewigen Frieden.

Wer in ein unbekanntes Land reisen will oder muß, der sucht zuvor sich auch eine Kenntnis von diesem Lande zu verschaffen. Das Erdenleben des Menschen ist aber eine Pilgerfahrt. Daher der natürliche Wunsch, über das künftige Ziel der Reise und die Beschaffenheit des künftigen Aufenthaltsortes etwas Näheres zu erfahren. Eine Kunde können wir aber von dorther nicht erhalten. Alle Vorstellungen, die wir uns davon machen können, sind und bleiben Bilder der Phantasie nach Raum- und Zeitverhältnissen. Raum- und Zeitverhältnisse verschwinden aber gerade vor der Idee. Was dann noch übrig bleibt, das wissen wir nicht. Wir können

uns daher gar kein der Wirklichkeit entsprechendes Bild von dem Leben nach dem Tode entwerfen. Dieses Leben liegt verschleiert vor uns und erst der Tod selbst kann und wird den Schleier heben.

Die Hoffnung auf eine Zukunft nach dem Tode und ein besseres Jenseits kann der Zweifel wohl verdächtigen und erschüttern, aber niemals gänzlich rauben und vernichten, wie verschieden andererseits auch die Vorstellungen der Menschen von dem Aufenthaltsorte und dem Zustande der Seelen nach dem Tode sind und obschon das aufgeklärte Urteil sich gestehen muß, davon nichts zu wissen. Diese Vorstellung von dem Jenseits, der letzte Trost und die letzte Hoffnung des Menschen im Erdenleben, muß doch einen Grund haben. Denn sie zerrinnt nicht vor dem Lichte der Wissenschaft wie ein Truggebilde des Aberglaubens, sondern wurzelt fest in der Tiefe des menschlichen Herzens, obschon die Wissenschaft nichts mit ihr anfangen kann. Aber auch das muß irgend woran liegen, daß die menschliche Vernunft sich schon seit Jahrtausenden vergebens angestrengt hat, irgend einen Aufschluß über dieses Jenseits zu erlangen. Wir können jetzt den Grund von beidem angeben. Der Grund unserer Hoffnung auf Unsterblichkeit liegt in der notwendigen Verbundenheit unserer inneren Selbsterkenntnis mit den Ideen des Absoluten in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft; der Grund unserer Unwissenheit aber über den Gegenstand selbst in dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten.

§ 71.

B) Die Idee der Freiheit.

Kant, Kr. r. V.[2], S. 560—586.

Wie die absolute Bestimmung der Substantialität oder die Vollständigkeit der kategorischen Synthesis die Idee der Seele gibt, so führt uns die absolute Bestimmung der Kausalität oder die Vollständigkeit der hypothetischen Synthesis auf die Idee der Freiheit.

Es ist klar, daß nur die Kraft des absoluten Wesens als absolute Ursache gedacht werden könne. Nun ist das absolute Wesen die Seele und dessen Kraft die Tatkraft oder das Vermögen willkürlich zu handeln. Durch dieses Vermögen besteht das äußere Kausalverhältnis vernünftiger Wesen, die Gemeinschaft der Geister. So kommen wir hier auf die Idee der Freiheit des menschlichen Willens. Die Idee der Seele gibt uns die Vorstellung des absoluten Wesens und die Idee der Freiheit weiter die Vorstellung der absoluten Form seiner Kausalität oder Wirksamkeit.

Freiheit ist der Naturnotwendigkeit entgegengesetzt. In der Natur wirkt jede Kraft unter Zeitbedingungen. Freiheit dagegen ist die Idee einer Kausalität, für welche die Schranken der Naturnotwendigkeit, d. i. die notwendige Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, aufgehoben gedacht werden müssen.

In der Natur kommt eine doppelte Abhängigkeit vor:

1. physische Abhängigkeit der Wechselwirkung und
2. metaphysische der Unterordnung unter Gesetze.

In der Idee der Freiheit liegt der verneinende Begriff des Unabhängigen von beiden*. Ein Wesen, das in seiner Existenz nicht an die Zeit gebunden ist, ist auch in seiner Wirksamkeit (Kausalität) nicht durch die Zeit beschränkt. Da wir nun aber über die Formen der Natur hinaus keine Anschauung, also keine positive Erkenntnis des Wirklichen besitzen, so können wir uns von einer Substanz, die ohne

---

* Der Begriff der Freiheit überhaupt ist vieldeutig. Wir müssen unterscheiden 1. die metaphysische oder transzendentale, 2. die psychologische, 3. die bürgerliche und 4. die persönliche Freiheit. In dem Begriffe der Freiheit liegt zunächst nur der Begriff der Unabhängigkeit von etwas. Metaphysische Freiheit ist Unabhängigkeit von Naturgesetzen überhaupt, psychologische Freiheit Unabhängigkeit von äußeren Naturgesetzen, d. i. von der Mechanik der Körperwelt, bürgerliche Freiheit ist Unabhängigkeit des Volkes von der Willkür der Regierung und persönliche Freiheit Unabhängigkeit jedes Staatsbürgers von der Willkür eines anderen. Der Begriff der metaphysischen Freiheit ist daher einerseits Verwechslungen ausgesetzt, andererseits hat er noch eigentümliche Schwierigkeiten, die aus dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten kommen.

Beharrlichkeit in der Zeit, d. i. außer der Zeit selbst, existiert, sowie von einer Ursache, die nicht in der Zeit wirkte, nicht den mindesten Begriff machen, und jede bejahende Vorstellungsart hiervon muß sich unvermeidlich in Widersprüche verwickeln. Es gibt daher für die Idee der Freiheit neben dem verneinenden Begriff der Unabhängigkeit nicht etwa noch einen bejahenden. Die Bejahung der Sache selbst liegt auch hier, wie bei jeder Idee, in der doppelten Verneinung. Abhängigkeit eines Dinges in seiner Existenz und Wirksamkeit von Zeitverhältnissen nach Naturgesetzen ist Beschränkung, welche in der Idee (der Freiheit) aufgehoben gedacht wird. Hierbei dürfen wir nicht übersehen, daß die Ideen des Absoluten durch qualitative, und nicht durch modalische Verneinung sich bilden. Modalisch wird die Existenz und qualitativ nur die Beschaffenheit von etwas negiert. Dort sage ich, daß etwas nicht sei, und hier, was etwas nicht sei. So ist auch die Idee der Freiheit nicht die Negation der Abhängigkeit selbst, sondern nur einer Qualität derselben, nämlich ihrer Naturform. Wir denken in der Idee der Freiheit nur die Unabhängigkeit von Naturgesetzen, aber nicht die Unabhängigkeit schlechthin. Daher kann ein selbständiges freies Wesen auch zugleich ein von Gott abhängiges Wesen sein, indem es als erschaffenes Wesen eine Wirkung der höchsten Ursache aller Dinge ist. Darin liegt kein Widerspruch, obschon wir uns wegen des negativen Ursprungs der Ideen davon keinen Begriff machen können.

Die Idee der Freiheit ist unvermeidlich überall da, wo die Reihenfolge der Bewirkungen als schlechthin vollständig vorausgesetzt wird, d. i. wo etwas von selbst anfängt zu sein. Dies geschieht in zwei Fällen: 1. bei der Frage nach dem Grunde im Sein der Dinge überhaupt und 2. bei der Frage nach dem Dasein menschlicher Handlungen. Der erstere Fall führt auf die doppelte Frage nach dem Ursprung aller Dinge oder der Erschaffung der Welt und nach der Möglichkeit der Wunder. Schöpfung ist nicht bloß Veränderung, sondern Ursprung aus nichts, als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen. Ein solcher kann als Begebenheit in der Natur nicht zugelassen werden, indem ihre

Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde. Wunder ist eine einzelne Begebenheit in der Natur, welche als unmittelbare Wirkung der Gottheit betrachtet wird, also ein Eingriff der schaffenden Allmacht in den Lauf der Natur. Die Unmöglichkeit der Wunder folgt aus der Unverbrüchlichkeit und Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze. Die menschliche Vernunft hat gar nicht das Vermögen, etwas gegen die Naturgesetze zu beobachten, denn diese Gesetze sind ja die notwendigen Grundformen unserer Erkenntnis, die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung selbst, denen zuwider also auch keine Erfahrung stattfinden kann. Die Idee der Freiheit ist mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch und eine urschöpferische oder wunderwirkende Kausalität, die nicht an die anfangslose Verkettung der Begebenheiten durch die Zeit gebunden wäre, kann in der Natur gar nicht vorkommen. Wir kommen auf die Idee der Freiheit nicht, indem wir einen positiven Begriff zu der Kausalität nach Naturgesetzen hinzubringen, sondern indem wir die Schranken der letzteren aufgehoben denken. Das Freie schwebt daher nicht als Schöpfer über der Natur, sondern liegt derselben in der Idee zugrunde.

Die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freiheit kommen meist daher, daß man die Freiheit in die Natur und die Zeit eintreten läßt, was dann unvermeidlich auf Widersprüche führt. Denn die Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit besteht in der Idee, aber nicht in der Wirklichkeit. Dieser Gegensatz tritt besonders scharf bei dem zweiten Falle, der Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens, hervor. Die Schwierigkeit ist hier die: Ich selbst bin ein Erzeugnis der Natur und als solches an die Naturgesetze gebunden, ein Untertan derselben, d. i. ich handle mit Notwendigkeit. Im zurechnenden Urteil des Gewissens beurteile ich mich aber so, als ob es lediglich von mir abhinge, was ich tun oder lassen will, d. i. als ob ich mit Freiheit handelte. In der Wirklichkeit bestimmen Naturanlagen, Erziehung, Gewöhnung und äußere Umstände meine Handlungen, d. i. ich bin unfrei, in der Idee aber, die ich mir von der Art der Existenz meines eigenen Wesens mache, bin ich frei, d. i. der absolute Urheber

meiner Taten, sonst könnte ich mir keine Vorwürfe darüber machen und mir keine Schuld beimessen. Die Lösung dieses Widerspruchs kann erst später gegeben werden.

Die Idee der Freiheit ist mancherlei Verwechslungen ausgesetzt. Freiheit setzt Willkürlichkeit, Zufälligkeit und Selbstständigkeit voraus, ist aber von allen dreien verschieden.

Die Willkürlichkeit besteht darin, innere Bestimmungsgründe zur Handlung zu haben, und sie macht das Wesen der psychologischen oder juridischen Freiheit aus, welche sich von der metaphysischen darin unterscheidet, daß diese Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit überhaupt, jene dagegen nur Unabhängigkeit von äußerer Naturnotwendigkeit ist.

Mein Wille, der innere Bestimmungsgrund, durch den ich in der inneren Natur handle, ist an die Vorschrift der Pflicht gebunden. Das Sollen der Pflicht ist die praktische Notwendigkeit meiner Handlungen, in welcher etwas von mir mit Notwendigkeit gefordert wird, ohne daß es nach Naturgesetzen als Müssen notwendig erfolgt. Das setzt nicht bloß voraus, daß ich Willen habe, d. i. ein Vermögen willkürlich zu handeln, sondern auch noch eine besondere Eigenschaft dieses Vermögens, welche in der Natur nicht gedacht werden kann, vielmehr dem Gesetze der Natur widerspricht. Denn in der Natur geschieht nur, was geschehen muß. Das Sollen geht aber mit seiner Anforderung über die Schranken der Natur hinaus. Die psychologische Freiheit besteht nur in dem Besitz des Vermögens der Willkür, d. i. darin, daß ich etwas mit Absicht tun kann, die metaphysische Freiheit aber in der Unabhängigkeit jenes Vermögens von Naturgesetzen. Bei psychologischer Freiheit kommt es also nur darauf an, daß ich die Handlung willkürlich und nicht gezwungen getan habe, d. i. darauf, daß mein Wille mit in der Reihe der Ursachen einer Handlung steht, aber nicht darauf, ob er das Leitende oder Geleitete ist. Freiheit in der Idee fordert dagegen das erstere.

Schwieriger ist die Unterscheidung der Freiheit von der Zufälligkeit. Die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen scheint den Charakter der Freiheit derselben auszumachen, daher geschieht es so leicht, daß man beide mit einander verwechselt. Zufälligkeit steht der Notwendigkeit entgegen, und der Fehler liegt darin, daß man Freiheit nicht der Natur, sondern der Notwendigkeit entgegenstellt, mit der sie doch in der Tat nicht streitet. Der Entschluß zu einer Handlung ist die Wirkung meines Willens. Nun kann ich mich aber so oder anders entschließen. Obschon also hier die Ursache gegeben ist, so ist dennoch die Wirkung etwas Zufälliges. Wenn z. B. jemand sein Wort bricht, so rechnet man ihm dieses als Schuld zu, indem man voraussetzt, der Entschluß, sein Wort zu halten, sei ihm gleich möglich gewesen, und es sei daher keine Notwendigkeit für ihn, so zu handeln, wie er handelt. Man könnte zwar noch sagen, die Handlung eines Menschen hängt von der Beschaffenheit seines Charakters ab und ist daher nicht zufällig, sondern notwendig. So wie der Mensch ist, ist auch notwendig seine Handlung. Wäre jener Mensch ein rechtlicher Mensch gewesen, so hätte er sein Wort nicht brechen können. Aber damit wird jene Zufälligkeit nicht aufgehoben, sondern nur zurückgeschoben. Denn dabei setzen wir doch voraus, es sei ihm gleich möglich, ein rechtlicher Mensch oder das Gegenteil zu sein, weil sonst gar keine Zurechnung stattfinden könnte. Folglich nehmen wir die natürliche Beschaffenheit seines Charakters zum Behuf der Freiheit als etwas in anderer Rücksicht Zufälliges an. Eine freie Handlung muß sich daher auch, ungeachtet sie in der Natur mit Notwendigkeit erfolgt, in irgend einer Rücksicht doch als zufällig beurteilen lassen. Dies trifft jedoch nur eine Nebenbestimmung der Freiheit, wie man schon daraus ersieht, daß diese Zufälligkeit sich nur bei der bösen Tat zeigt, nicht aber so unmittelbar bei der guten. Der schlechthin gute, d. i. der heilige Wille, würde stets tun, was er tun sollte, d. i. er würde immer nach einem notwendigen Gesetze handeln. Die Zufälligkeit, daß die Handlungen eines Willens bald mit dem Gesetze übereinstimmen, bald demselben zuwider sind, würde hier nicht stattfinden. Jene Zufälligkeit gehört nur dem Ver-

mögen der Wahl und dieses Vermögen kommt einer sinnlichen Tatkraft zu. Bei einer solchen sind durch das eigene innere Gesetz des Willens (d. i. durch das moralische Gesetz) die anregenden Momente oder die Triebfedern zur Handlung selbst noch nicht mitgegeben. Es ist daher für sein eigenes Wesen subjektiv zufällig, wenn schon für die äußere Natur notwendig bestimmt, welche einzelnen Anregungen ihn gerade treffen und welche Triebfedern auf ihn wirken. Der stärkste Antrieb wird nach Naturgesetzen hier den Ausschlag geben. Für die freie Wahl ist aber auch dies noch zufällig und nur der Wille selbst aus seinem eigenen inneren Gesetz entscheidet. Diese geforderte Zufälligkeit in der freien Wahl durchbricht aber die Schranken der Naturgesetze.

Freiheit überhaupt besteht nicht in der Freiheit der Wahl, sondern freie Wahl ist nur der Ausdruck der Freiheit für den endlichen, unheiligen Willen. Die Freiheit des menschlichen Willens wäre undenkbar, wenn nicht eine in der Natur notwendige Handlung in anderer Rücksicht zufällig sein könnte Aber die Freiheit selbst ist nicht diese Gesetzlosigkeit und Zufälligkeit, sondern sie wird in der Aufhebung der Naturnotwendigkeit gerade erst Bedingung einer absoluten Notwendigkeit des Ewigen. Unsere Handlungsweise in der Natur muß als zufällig angesehen werden können zum Behufe der Freiheit. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß wir ihr Freiheit als Zufälligkeit beigeben, sondern dadurch, daß wir *ihre* Notwendigkeit selbst, d. i. die Naturnotwendigkeit derselben, nur als Zufälligkeit betrachten. Wie dies möglich sei, wird sich später zeigen. Notwendigkeit und Zufälligkeit lassen sich nicht in der Natur vereinigen, sondern nur im Gegensatze gegen die Natur.

Das dritte ist das Verhältnis der Selbständigkeit zur Freiheit. Freiheit ist 1. Unabhängigkeit von der Dependenz der Wechselwirkung als Selbständigkeit, und 2. Unabhängigkeit des einzelnen Wesens von allgemeinen und notwendigen Gesetzen. Nach der Form der physischen Verknüpfung bestehen die Zustände eines Dinges als Wirkungen anderer Dinge in einem Ganzen der Wechselwirkung. Diese Dependenz in der

Wechselwirkung verschwindet für den freien Willen, der der absolute Urheber seiner Taten ist. Dabei bleibt aber noch die Abhängigkeit des einzelnen Willens vom moralischen Gesetze, d. i. von einer leeren wesenlosen Form der Notwendigkeit des Guten, stehen, welcher Abhängigkeit gegenüber das Dasein des einzelnen doch wieder seine Selbständigkeit verliert. Wie haben wir uns nun die Unabhängigkeit nach metaphysischer Verknüpfung, d. i. die Unabhängigkeit des einzelnen Wesens vom allgemeinen und notwendigen Gesetz, zu denken? Davon können wir uns schlechthin keinen Begriff machen. Wir können uns keine positive Vorstellung von der Wirksamkeit eines freien Willens machen, und wir können uns die sittliche Ordnung des Reichs der freien Geister nur nach Analogie der Naturordnung denken, wobei anstatt der Naturgesetze das moralische Gesetz jene Ordnung konstituiert. Sobald wir uns positive Vorstellungen von dem Wesen der Dinge nach der Idee machen wollen, so gerät unsere individuelle Selbständigkeit mit der Totalität des Weltganzen unvermeidlich in Widerspruch, indem in der Natur (von der wir doch allein nur eine positive Erkenntnis besitzen) jedes einzelne nur durch seine Gemeinschaft mit anderen im Ganzen nach notwendigen Gesetzen besteht. Es bleibt uns hier nichts übrig, als die bloße Idee des absoluten, d. i. unbedingten Verhältnisses der Dinge zueinander im Weltganzen und für die Freiheit nichts, als Unabhängigkeit des absolut Notwendigen von allen Formen der Natur überhaupt[76].

§ 72.

C) Die Idee der Gottheit. — Bedeutung und besondere Art dieser Idee.

Kant, Kr. r. V.[2], S. 595—670. — Proll. § 55—58.

Wenn wir den Gedanken der unbedingten Einheit und Notwendigkeit ausdenken, nicht bloß für das einzelne Wesen, sondern für das Ganze der Welt, so kommen wir auf den höchsten Gedanken unserer Vernunft: auf die Idee der Gottheit. Platon sagt im Anfang des Timäos: „Schwer ist es,

den Ordner und Vater des All zu finden, und dem, der ihn gefunden hat, unmöglich, ihn allen kundzutun." Kein Gegenstand ist so unergründlich und unerreichbar wie dieser, keiner in ein so unzugängliches, geheimnisvolles Dunkel gehüllt, bei keinem ist für die Spekulation die Gefahr zu irren und auf Abwege zu geraten so groß wie bei diesem. Nirgends zeigt sich aber auch der Vorteil der Kritik der Vernunft so wie hier. Wir können nämlich die Vernunft hier nicht dogmatisch an den Gegenstand selbst und dessen Ergründung verweisen, sondern das, was wir suchen, können wir nur kritisch in unserer eigenen Vernunft finden. Die Kritik der Vernunft muß entscheiden, ob und wie die Idee der Gottheit in uns gegründet ist, ob sie eine notwendige und objektiv gültige Vorstellung unserer Vernunft oder ein Geschöpf unserer Einbildungskraft und ein nichtiges Hirngespinst ist. Der Gegenstand selbst, seine Beschaffenheit, sein Wesen, bleibt für uns Menschen stets unerforschlich und verborgen. Denn wie der skeptische Hume einmal sagt: „Gott ist mehr ein Gegenstand der Anbetung in den Tempeln als des Streites in den Schulen."

Es ist auffallend, daß die Idee der Gottheit in aller Wissenschaft unbrauchbar und dennoch unvermeidlich ist. Jene Unbrauchbarkeit kann sie leicht verdächtigen, während diese Unvermeidlichkeit ihre Notwendigkeit dokumentiert. Es hat mit dieser Idee eine ganz andere Bewandtnis als z. B. mit der Annahme von Mondbewohnern oder von Bewohnern anderer Himmelskörper. Auf diese Annahme werden wir durch den Fortschritt der Erfahrung und durch Schlüsse der Analogie geführt. Das Dasein solcher Wesen ist zufällig für uns, wie alles, was uns durch die Erfahrung unmittelbar oder mittelbar gegeben ist. Zufällig bleibt auch die Kenntnis, die wir von ihnen erlangen. Aber die Idee der Gottheit bleibt ein notwendiger und unvermeidlicher Grundgedanke jeder menschlichen Vernunft.

Man hat sich häufig auf die Gottheit berufen und tut es wohl noch, um Naturereignisse zu erklären. Aber näher zugesehen, geschah und geschieht dies nur da, wo man die Ge-

setze und Kräfte der Natur noch nicht kennt. So glaubte man früher das Wunder des Sternenlaufs nur durch die Gottheit erklären zu können und man meinte, nichts verkündige lauter das Dasein Gottes, als der wunderbare Gang der Himmelskörper. Platon bewundert in dem sichtbaren Himmelsbau die Weisheit und Kunst des ewigen Vaters. Aristoteles setzt die Gottheit als den ersten Beweger der Sternenkreise und Himmelskörper voraus. Aber da kommen Kepler und Newton. Die Gesetze des Sternenlaufs werden ergründet, die Kraft, von der er abhängt, entdeckt und alles erklärt sich aus dem Gesetz, nach dem diese Kraft wirkt, ohne daß man nötig hätte, zur Gottheit seine Zuflucht zu nehmen*. Die Idee der Gottheit verschwindet als Erklärungsgrund aus der Wissenschaft und bleibt dennoch stehen in der Überzeugung des Menschen. Der Mensch kann durch Zweifel und Unglauben die Idee der Gottheit höchstens aus seinem Verstande, aber nie aus seinem Herzen verdrängen. In dem Schauer der Andacht, der auch den rohesten Geist zuweilen anwandelt, liegt für jedermann, wenn auch manchem noch so unverständlich und dunkel die Mahnung an das Dasein Gottes. Der Mensch beugt sich und muß sich beugen vor einer höheren Macht, mag er sie nun mit der Klarheit des Bewußtseins als schaffende Allmacht anerkennen, oder mit den blinden Naturgewalten verwechseln.

Wenn man den Namen Gottes nennt, so nennt man eigentlich den Gegenstand unserer Andacht, unserer Anbetung und religiösen Verehrung. Aber den Gefühlen der Andacht liegt doch die Vorstellung von einem Wesen, also ein metaphysischer Gedanke zugrunde. Verehren und anbeten kann man nur höhere Wesen oder ein höchstes Wesen. Diese Vorstellung ist es, welche wir uns hier klar zu machen haben. Welche Vorstellung haben wir uns von dem Wesen zu machen, an welches wir unsere Andacht richten? Wen betet der

---

* S. in meinen Epochen der Geschichte der Menschheit Bd. 1. Die Entdeckung des wahren Weltsystems und der Naturgesetze S. 205—305.

Mensch an? Darauf ist die Antwort: den Herrn und Lenker seines Schicksals, den Spender des Lebens und aller seiner Gaben, den Weltschöpfer, den heiligen Urheber der Welt, den Urquell alles Guten. Diese Vorstellung von Gott als dem allmächtigen und heiligen Schöpfer der Welt liegt aller Andacht zugrunde, sie ist die Bedingung der Möglichkeit der Andacht selbst. Aber diese Vorstellung ist schon eine Verbindung der spekulativen mit der praktischen Idee der Gottheit. Denn nur dadurch, daß wir Gott auch als den Urheber des moralischen Gesetzes betrachten, müssen wir ihn auch als heiligen Gesetzgeber betrachten. Für die spekulative Idee der Gottheit bleibt also nur die Vorstellung von Gott als dem Urheber von allem und jedem stehen.

Es sind über den Ursprung der Idee der Gottheit verschiedene Ansichten verbreitet, die beide falsch sind. Nach der einen Ansicht, der des Supranaturalismus, stammt die Kunde von dem Dasein Gottes aus der Offenbarung. Alsdann wäre aber diese Vorstellung bloß zufällig und nicht notwendig. Wir werden dagegen sehen, daß diese Kunde nicht von außen sondern von innen aus dem Geiste selbst stammt. Nach der anderen Ansicht, der des Rationalismus, ist der Begriff von Gott ein erschlossener, mithin ein erworbener Begriff, d. h. ein Begriff, der sich im Verlauf der Ausbildung unserer Erkenntnis erst zu dieser hinzufindet, ohne ursprünglich in ihr zu liegen, so daß der eine Mensch diese Vorstellung hätte, während sie ein anderer nicht besäße. In diesem Falle wäre diese Vorstellung bloß abgeleitet und nicht ursprünglich. Dagegen wird sich zeigen: die Idee der Gottheit ist so gut eine ursprüngliche Grundvorstellung unseres Geistes wie die Anschauung des Raumes, nur das Verhältnis derselben zum Bewußtsein ist ein anderes. Die Vorstellung des Raumes ist ursprünglich klar, die Idee der Gottheit dagegen ist ursprünglich dunkel und muß erst vor dem Bewußtsein aufgeklärt werden. Dies geschieht durch Reflexion. Bei der Willkürlichkeit der Reflexion kann aber diese Aufklärung der Idee selbst leicht einseitig ausgeführt werden, so daß anscheinend der eine dieses, der andere jenes bei dem ersten Gedanken unseres Wesens denkt, der doch

notwendig in jeder Vernunft einer und derselbe ist und in jedem menschlichen Geiste in derselben Gestalt liegt. Auch der Neger und der roheste Wilde hat eine dunkle Idee von einem höchsten Wesen, nur der Mangel an Aufklärung und seine Phantasie verleitet ihn zur Anbetung eines Fetisches. Selbst Grönländer, die früher keine Vorstellung von einer Gottheit hatten, haben nach ihrer Bekehrung zum Christentum bezeugt, wie in stillen Stunden bei der Beobachtung des Meeres, der Berge, des Himmels und seiner Gestirne ein mächtiger Gedanke sie eingenommen habe von einem Wesen, das dieses alles doch gemacht haben müsse.

Wenn die Idee der Gottheit eine notwendige Vorstellung unserer Vernunft ist, so muß sie irgendwo im Kreise der Ideen des Absoluten vorkommen. Wir müssen daher den Ort ihres Ursprungs aufsuchen und nachweisen, wie und wo sie in unserer unmittelbaren Erkenntnis entspringt. Es wird sich zeigen, daß sie die vollendete Vorstellung des Absoluten selbst ist.

§ 73.

Fortsetzung: Idee und Ideal.

Die Idee der Gottheit ist eine ganz eigentümliche Vorstellung, wie im ganzen Bereich unserer Erkenntnis keine zweite der Art wieder vorkommt. Die Idee der Seele schließt die Vielheit der Wesen nicht aus, aber die Idee der Gottheit schließt sie aus: sie ist nicht die Vorstellung einer Art von Wesen, sondern die Vorstellung von einem Einzelwesen (Individuum), sie ist nicht sowohl eine Idee als vielmehr ein Ideal, und als solches in der Stufenfolge der metaphysischen Grundvorstellungen die höchste und letzte derselben. Die Kategorien werden zwar nicht anschaulich, sondern durch die bloße Form des Denkens erkannt, aber sie können doch in concreto dargestellt und auf Anschauungen angewendet werden. Die Ideen hingegen können nicht mehr in concreto dargestellt werden, sie sind schon weiter von der Anschauung entfernt. Noch weiter als die Ideen scheint das Ideal von der Anschauung entfernt zu

sein. Ideal ist die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo gedacht, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Es ist die Vorstellung von einem Gegenstande (Einzelwesen), der das höchste Ding seiner Art ist, weil er einer Idee völlig gemäß ist, aber eben darum auch in der Anschauung oder Wirklichkeit nicht vorkommen kann. So ist das Ideal der menschlichen Gestalt ein Urbild, dem keine wirkliche Menschengestalt völlig gleichkommt, das aber die Natur in ihren Werken zu erreichen anstrebt. Ebenso ist das Ideal des Weisen das Urbild eines Menschen, der mit der Idee der Weisheit selbst kongruent wäre, und von dem alle Weisen der Erde nur unvollkommene Abbilder sind. Der Begriff des Ideals schließt also die Vielheit der Dinge aus; es ist die Vorstellung eines Einzelwesens, welches das einzige seiner Art ist. Wenn man etwas ein Ideal nennt, so bedeutet das für die Erkenntnis dieses Gegenstandes sehr wenig, aber für den Gegenstand selbst sehr viel, ja das Höchste, was man von ihm sagen kann.

Die angeführten Beispiele sind indessen Ideale der Einbildungskraft, welche durch Kombination Vorzüge (Realitäten) in einem Bilde vereinigt, die in der Wirklichkeit nie beisammen angetroffen werden. So stellt sich den Gegenständen der Sinnesanschauung durch Idealisierung ein Bild der Einbildungskraft gegenüber, welches nachher gleichsam als die Regel für die Bildung jener Gegenstände der Wirklichkeit angesehen wird. Ein solches Bild der Einbildungskraft kann durch künstlerische Darstellung wohl selbst wieder in einen Gegenstand der Sinnesanschauung verwandelt werden. So sind Raffaels sixtinische Madonna, der Apoll von Belvedere, Schillers Marquis Posa Ideale der Art. Etwas ganz anderes aber ist das transzendentale Ideal, welches nicht eine willkürliche Vorstellung der Einbildungskraft, sondern eine notwendige Vorstellung der Vernunft selbst ist. Dies Ideal der Vernunft ist die Vorstellung von einem Gegenstande, der dem Prinzip der Vollendung gemäß durchgängig bestimmt ist, also die Vorstellung von einem absoluten Gegenstande selbst, bei dem

alle Zufälligkeit aufhört. Wegen des negativen Ursprungs der Idee des Absoluten können wir aber die Idee eines absoluten Gegenstandes der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft nur durch Negation aller Schranken unserer Erkenntnis bestimmen, welche an den uns gegebenen Gegenständen haften. Es liegt schon im Begriffe des transzendentalen Ideals, daß der Gegenstand dieser Vorstellung jenseits aller Anschauung und aller menschlichen Erkenntnis liegt. Es ist ein Gegenstand in der Idee, der niemals in der Anschauung der Wirklichkeit gegeben werden kann und wovon selbst der Begriff schon transzendent ist. Ein jedes Ideal der Einbildungskraft ist durch Kombination entstanden und überbietet die Anschauung auch nur durch Kombination. Es hat daher immer noch qualitative Bestimmungen an sich und bleibt mit diesen den Beschränkungen und Zufälligkeiten der Anschauung überhaupt unterworfen. Wollen wir über diese Beschränkungen der Anschauung überhaupt hinaus, so können wir dieses nur durch Negation, indem wir uns denjenigen Gegenstand denken, der von allen Zufälligkeiten der Wirklichkeit und von allen Schranken der menschlichen Erkenntnis völlig befreit ist und daher niemals ein Gegenstand der Anschauung und Erkenntnis für uns werden kann. Die Gegenständlichkeit eines solchen Wesens können wir nicht anschauen, auch nicht einmal im Bilde, sondern nur denken, und wir haben dazu keine andere Form der Vorstellung als die des transzendentalen Ideals oder des Ideals der Vernunft. Zur Idee der Seele bietet die Selbsterkenntnis doch noch den Stoff oder Gehalt, aber das transzendentale Ideal ist eine Vorstellung, deren Gehalt selbst nur in der Idee gegeben ist. Das Ich ist in unserer Erkenntnis ein gegebener Gegenstand (obschon wir keine Anschauung desselben besitzen), das transzendentale Ideal dagegen ist eine Vorstellung, deren Gegenstand selbst für unsere Erkenntnis erst durch die Idee gegeben wird. Es ist das Urbild aller Dinge, selbst ihrer Möglichkeit nach, das Urbild eines Wesens. Dieser Gegenstand des Ideals der Vernunft ist das Urwesen, insofern es der Grund der Möglichkeit aller Wesen ist, das höchste Wesen, sofern es keines über sich hat, das Wesen aller

Wesen, insofern alles, als bedingt, unter ihm steht. Dieses Wesen ist Gott.

Das Ideal eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge ist keine willkürliche Annahme oder Erdichtung, sondern für unsere Vernunft notwendig und es steht dasselbe im engsten Zusammenhange mit unserer Erkenntnis der ganzen Welt.

§ 74.

Fortsetzung: Deduktion dieser Idee.

Unsere Erkenntnis ist die Erkenntnis eines Ganzen aller Dinge unter den Gesetzen der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung aller Dinge. Dieses Ganze aller Dinge nennen wir die Welt. Die sinnliche Vernunft kann aber nur mit zwei getrennten Hilfsmitteln zum Bewußtsein ihrer unmittelbaren Erkenntnis gelangen. Sie kann sich einerseits der Bedingungen der Notwendigkeit nur in den abstrakten leeren Formen von Raum, Zeit, Begriff, Gesetz bewußt werden, andererseits des Gehalts der Wirklichkeit nur in den vereinzelten Sinnesanschauungen. Aber eben diese Trennung zwischen Notwendigkeit und Wirklichkeit, zwischen Gesetz und Wesen findet nur subjektiv für uns, d. i. für die Ausbildung unseres Bewußtseins, und zwar infolge der sinnlichen Beschränktheit unserer Erkenntnis statt. Für die notwendige Einheit der unmittelbaren vernünftigen Erkenntnis gibt es nur die notwendige Einheit der erfüllten Form selbst. Diese notwendige Einheit von Form und Gehalt in unserer unmittelbaren Erkenntnis ersehen wir schon aus folgendem. Was wir erkennen mögen, ist ein Ganzes, in welchem Vieles zu Einem verbunden ist. Hier ist die Einheit die Form, die Vielheit der Gehalt, aber weder das eine noch das andere ist ohne das Ganze, sie sind bloße Abstraktionen. Also weder der Einheit allein, noch der Vielheit kommt das Sein zu, sondern dem Ganzen, welches das Viele unter der Form verbindet. Z. B. das Sein des Baumes liegt nicht in dem Stamme, den Ästen, den Blättern, die das Viele in ihm ausmachen, allein, auch nicht in der Gestalt allein, unter der sie verbunden sind, sondern in dem Ganzen seiner Organi-

sation, welche diese Teile unter der Gestalt verbindet. Aber dieser Baum ist nicht für sich, sondern nur in der Gemeinschaft mit anderen außer ihm, er ist ein Produkt des Lebens der Erde, so daß eigentlich nichts *ist* als das Ganze aller Dinge und jedes Einzelne nur durch seine Gemeinschaft in diesem Ganzen der Natur. Betrachten wir nun aber einmal die Naturform unserer Erkenntnis genauer. Die notwendige Einheit der Welt, die wir erkennen, d. i. der Sinnenwelt, besteht durch die alles umfassenden Formen von Raum und Zeit, sowie durch die Abhängigkeit aller Dinge von den Naturgesetzen. Aber das Wesen des Raumes und der Zeit für sich, sowie die Wesenheit des Allgemeinen und Notwendigen sind gerade die großen Rätsel der Philosophie. Raum und Zeit für sich, ohne die Dinge in ihnen, sind wesenlos, d. h. sie haben kein substantielles Dasein, und doch sind sie die Bedingungen, durch welche die Nebenordnung der Dinge erst möglich wird. Ein allgemeines Gesetz ist für sich leer, es ist nichts, und doch ist in der Natur der Dinge die notwendige Verknüpfung der wirklichen Dinge nur durch die Gesetze der Natur möglich. In den Formen von Raum und Zeit und unter den Naturgesetzen ist uns aber das *Dasein* der Dinge (Einzelwesen) und ihre *Zusammensetzung* nur zufällig gegeben. Dies Gesetz der Zufälligkeit alles Gegebenseins des Gehalts unserer Erkenntnis und seiner mathematischen Zusammensetzung ist, wie wir fanden, eine Folge der sinnlichen Beschränktheit unserer Erkenntnis. Es wird aber dadurch *unsere* Vorstellung von Einheit und Notwendigkeit, die ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft selbst eingeschränkt. Die einzige *positive* Vorstellung von Notwendigkeit, die wir uns machen können, ist die eines unverbrüchlich herrschenden Gesetzes, wodurch die Einheit eines Ganzen besteht. Diese Vorstellungsweise ist aber beschränkt durch die *Zufälligkeit des Daseins der wirklichen Dinge* auf der einen und die *Wesenlosigkeit des Gesetzes* auf der anderen Seite. Die *wesenlose* Notwendigkeit (d. i. das Gesetz) ist keine unbedingte Notwendigkeit. Denn die Existenz derselben ist bedingt durch die Existenz eines Wesens, das das Gesetz erst vorstellt. Ein Gesetz ist etwas Allgemeines, etwas Abstraktes

und somit nur durch einen vorstellenden Geist möglich, ohne diesen und außer dessen Vorstellungskraft aber nichts für sich Bestehendes. Das Gesetz selbst ist an sich nichts, es kann sich nur an den Dingen und in den Dingen verwirklichen. Das Dasein und die Wirklichkeit der Dinge ist aber nicht durch das Gesetz gegeben, sondern bleibt rücksichtlich desselben zufällig und nur ihr Zusammenhang ist durch das Gesetz bestimmt. Das zufällige Dasein kann aber nicht in sich selbst, sondern es muß in etwas Anderem und zwar Notwendigem gegründet sein. Obwohl alles Dasein für uns nur zufällig ist, so bekommt doch im Ganzen der transzendentalen Apperzeption das Dasein durch die notwendige Form der formalen Apperzeption eine Bestimmung der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit der formalen Apperzeption drückt sich ebenso an dem Gehalt der materialen ab, wie die Einheit derselben. Wie können wir nun die Notwendigkeit der Wirklichkeit denken? Nur dadurch, daß wir sie als Wirkung eines notwendigen Wesens, d. i. als erschaffen von einer höchsten Ursache, denken. Denn wir haben keine andere Form als die der Kausalität (Bewirkung), um die Notwendigkeit des Daseins oder des Gehalts unserer Erkenntnis zu denken. So kommen wir hier auf die Vorstellung der Welt als einer erschaffenen Welt, deren einzelne Wesen die Wirkung der Ursache von ihrer einen Notwendigkeit sind. Aber wie haben wir uns diese eine Notwendigkeit selbst zu denken? Die objektive synthetische notwendige Einheit im Wesen der Dinge wäre offenbar nur dann vollendet und verwirklicht, wenn nicht nur die Form der Verknüpfung und der Abhängigkeit des einen vom anderen, sondern auch ein Gegenstand mit Notwendigkeit gegeben wäre, der als der letzte unbedingte Grund aller Bedingungen den Schlußstein des Gewölbes bildete, der das Ganze hält und trägt. Aber wie können wir uns bei der Zufälligkeit aller Gegenstände unserer Erkenntnis einen solchen Gegenstand denken? Nur dadurch, daß wir das Gesetz der Zufälligkeit alles Daseienden und seiner mathematischen Zusammensetzung selbst, welches eine Folge der sinnlichen Beschränktheit unserer Erkenntnis und daher die Schranke der

Sinnenwelt ist, aufgehoben denken. Dabei bleibt zwar die Notwendigkeit als die Grundvorstellung unserer Vernunft stehen, aber sie verwandelt sich zu einer anderen Form der Vorstellung. Diese Verwandlung geschieht so. Wenn wir uns die Vorstellung der objektiven synthetischen Einheit im Wesen der Dinge denken, so heißt das nichts anderes, als die Welt als das absolute Ganze aller Dinge denken. Zum absoluten Ganzen gehört nun nicht nur die Allheit der Teile, sondern auch die absolute Bestimmung der Form des Ganzen, d. i. der absolute Grund der Möglichkeit aller Teile und ihrer Einheit. Wir können uns die Allheit aller Dinge nur denken, wiefern dieselben durch die notwendige Einheit selbst gegeben sind, und nicht bloß nach zufälliger Zusammensetzung in einer leeren Form stehen und in dieser verknüpft sind. Die Idee der unbedingten notwendigen Einheit hebt daher in der Kategorie der Gemeinschaft einerseits die Zufälligkeit des Daseins der Dinge und ihrer mathematischen Zusammensetzung, andererseits aber auch die Wesenlosigkeit der Form der notwendigen Gesetzlichkeit auf. An die Stelle der leeren, wesenlosen Form des Ganzen tritt dadurch die Vorstellung eines Einzelwesens, und zwar die Vorstellung von dem notwendigen Wesen, welches die Ursache der Verknüpfung (d. i. der Gemeinschaft) aller Dinge zu dem Ganzen der Welt ist. Diese Vorstellung, welche in der tiefsten Tiefe unserer unmittelbaren Erkenntnis verborgen liegt und erst durch die Negation aller Schranken unserer Erkenntnis und sogar erst durch die Negation des Gesetzes der Zufälligkeit selbst vor der Reflexion zum Vorschein kommt, ist nun nichts anderes als das transzendentale Ideal. Durch diese Vorstellung vollendet sich erst die Ideenlehre. Das transzendentale Ideal ist der Schlußstein und die Krone unserer ganzen Erkenntnis.

„Der Boden aller Existenz", sagt Kant ebenso treffend als schön*, „sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen

---

* Kritik der reinen Vernunft², S. 611 f. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen.

des Absolut-Notwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. wenn er nicht die absolute Realität und der absolute Gegenstand selbst ist. Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sagt: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor dem reflektierenden Verstande, den es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen."

Der Gedanke der Wesenheit des Notwendigen und der Notwendigkeit ist der innerste Grundgedanke unserer Vernunft. Diese Vorstellung von der Wesenheit der Notwendigkeit, welche als eine notwendige Grundvorstellung in der unmittelbaren Erkenntnis meiner Vernunft liegt, vermag ich mir aber nur auszudenken, wenn ich mir die Zufälligkeit der Wirklichkeit und die Wesenlosigkeit der Notwendigkeit, welche den Charakter der Naturgesetzlichkeit bildet, aufgehoben denke. Daher bleibt die Vorstellung von dem notwendigen Wesen, welches die Ursache der absoluten Gemeinschaft aller Dinge ist, für mich ein bloßes Ideal der Vernunft, zu dem ich weder eine korrespondierende Anschauung noch einen erschöpfenden Begriff finden kann.

Es ist der Natur unserer Urteilskraft zuwider, daß man, wie es der Realismus des Allgemeinen will, den Naturgesetzen selbst Wesenheit beilegt und dieselben geradezu hyposta-

siert. Denn Wesen ist dasjenige, was nur im Subjekt eines kategorischen Urteils gedacht werden kann. Dasjenige, was aber nur im Subjekt des kategorischen Urteils gedacht werden kann, muß ein Gegenstand (Einzelwesen) sein. Die Naturgesetze sind aber keine Gegenstände, sondern allgemeine Formen der Notwendigkeit, welche wir im Subjekt der divisiven Urteile denken. Ich kann also die Wesenheit der Notwendigkeit auch nur als einen Gegenstand (d. h. als ein Einzelwesen) denken. Dieser Gegenstand ist uns aber nicht selbst gegeben und kann uns auch niemals in der Wirklichkeit gegeben werden, weil er dann bloß zufällig und nicht notwendig sein würde. Die Vorstellung von diesem Gegenstande ist also für uns ein bloßes, aber fehlerfreies Ideal, welches die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt. Auch ist es das einzige eigentliche Ideal, das die Vernunft besitzt, da sich nur in diesem einen Falle die Idee des Absoluten zur Vorstellung eines Einzelwesens schematisiert. Das transzendentale Ideal ist diejenige Vorstellung, durch welche ich bei der sinnlichen Beschränktheit meiner Erkenntnis allein die Wesenheit der notwendigen Gesetze oder vielmehr die Wesenheit der einen Notwendigkeit, welche die Ursache von allem und jedem ist, denken kann.

Die Einheit der Natur besteht in der Wirklichkeit durch wesenlose Gesetze. Dagegen kann in der Idee die absolute Einheit der Welt und die Welt selbst nur durch ein Wesen bestehen, dessen Dasein nicht zufällig, sondern notwendig ist. Von der unbedingten Notwendigkeit eines solchen Wesens kann ich mir keinen Begriff machen, wogegen ich mir von der Notwendigkeit, wie sie in der Sinnenwelt stattfindet, gar wohl einen Begriff machen kann, denn dieser Begriff ist eben das Naturgesetz. Ja ein solches notwendiges Einzelwesen ist in der Natur nicht einmal möglich, denn in der Natur trägt jedes Wesen nicht den Charakter der Notwendigkeit, sondern den der Zufälligkeit des Daseins an sich. Um mir ein solches Wesen, dessen Wirklichkeit die Notwendigkeit des Gesetzes selbst besäße, nur als möglich

denken zu können, muß ich in der Idee die Form der Naturgesetzlichkeit erst aufgehoben denken. So bekomme ich jenseits der Schranken der Natur die Vereinigung von (wesenloser) Notwendigkeit und (zufälliger) Wirklichkeit in dem notwendigen Wesen der Gottheit.

Ich schließe nicht von der Wesenlosigkeit der Naturgesetze auf die Wesenhaftigkeit dessen, was den Grund der Einheit der Welt ausmacht und in sich trägt, d. i. auf das notwendige Wesen; sondern umgekehrt die Wesenhaftigkeit der Gottheit ist der ursprüngliche und notwendige Grundgedanke unserer Vernunft, den ich mir durch diese Reflexionen nur klar mache. Ich habe hier neben dem Gedanken der Beschränkung der Naturgesetzgebung durch Wesenlosigkeit (d. i. Leerheit ihrer Form) noch einen anderen Gedanken dabei, nämlich den der unbedingten notwendigen Einheit. Diese Vorstellung hat gleichsam zwei Wurzeln. Der eine Teil des Gedankens ist die absolute Notwendigkeit, der mich auf die Idee des notwendigen Wesens führt, der andere Teil des Gedankens ist die absolute Einheit, der mich auf die Idee des Welturhebers führt. Modalisch denken wir nämlich nur die Form der Notwendigkeit. In der Natur ist nun diese Form der Notwendigkeit zufolge der Zufälligkeit alles Wirklichen als Form der Gesetzlichkeit bestimmt. Die Gesetze selbst kommen aber aus dem Moment der Relation (§ 48). Nach Ideen dagegen ist die Form der Notwendigkeit unter der Form des notwendigen Wesens (in der Verbindung von Wirklichkeit und Notwendigkeit) bestimmt. Die Vorstellung von dem notwendigen Wesen selbst, welches in unserer Erkenntnis dieser Form der Vorstellung genügt, d. i. die Vorstellung von dem Wesen, welches die Ursache der Welt ist, kommt aber auch hier aus dem Momente der Relation und zwar durch die Bestimmung der divisiven Synthesis der Idee des Absoluten gemäß. Aber dieses Wesen, d. i. die Majestät der Gottheit selbst, verbergen uns die wesenlosen und selbständigen Naturgesetze. Nur, wenn wir uns diesen Vorhang, den, wie wir hoffen, dereinst der Tod aufrollen wird, hinwegdenken, gelangen

wir zwar nicht zur Anschauung, aber doch zur Idee der Gottheit.

— — — — — Ihn,
Den Künstler, wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht Ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.
Marquis Posa in Schillers Don Karlos.

Wenn man die Idee der Gottheit mit den Urteilsformen vergleicht, durch welche uns die metaphysischen Grundvorstellungen der Kategorien zum Bewußtsein kommen, so könnte es auf den ersten Anblick scheinen, als ob hier kein Subjekt, sondern bloß die leere Stelle dazu gegeben sei. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß die Vorstellung des Subjekts selbst niemals durch die reine Kategorie selbst (die ja nur eine intellektuelle Verbindungsform des Gehalts ist), sondern durch den Schematismus derselben gegeben wird. Was wir in der Körperwelt als das andauernd Beharrliche voraussetzen, ist nicht die bloße Substanz, sondern die Masse als solche. Ebenso setzen wir hier nicht bloß die einige absolute Ursache der Welt, sondern die Gottheit als solche voraus. Die hier herrschende Schwierigkeit ist aber: wie kann ich einen Gegenstand (ein Einzelwesen) denken, ohne es anschaulich zu erkennen? Das habe ich in mehreren Fällen in meiner Gewalt, unter anderen da, wo ich einen Gegenstand anschaulich erkenne, der die Wirkung einer Ursache ist. Z. B. Wer war da? Peters Vater. In so einem Falle schematisiert sich die Kategorie zur Bestimmung des Gegenstandes. Peters Vater erkenne ich nicht, sondern ich denke ihn bloß. Ebenso erkenne ich Gott nicht, sondern ich denke ihn nur als Urheber der Welt. Von Peters Vater habe ich indessen einen bestimmten Begriff, ich weiß, er ist ein Wesen derselben Art wie Peter selbst. Von dem Wesen der Gottheit kann ich mir aber gar keinen Begriff machen. Das Eigentümliche besteht nämlich hier darin, daß ich nicht einen anderweit schon erkannten (anschaulich ge-

gebenen) oder überhaupt nur erkennbaren Gegenstand durch die Kategorie der Ursache bestimme, sondern daß sich mir die Vorstellung dieses Gegenstandes selbst aus dem idealen Schematismus der Kategorien erst bildet, indem wir hier einen Fall haben, wo die Idee sich zur Vorstellung eines bestimmten Einzelwesens schematisiert, also zum Ideal wird. Das darf indessen nicht befremden, denn wir erkennen ja Gott nur im Verhältnis zur Welt, und nicht für sich nach seinem Wesen.

Die Bildung der Idee der Gottheit vor unserem Bewußtsein erfolgt in Gemäßheit mit dem Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis. Wegen der Leerheit oder Wesenlosigkeit der notwendigen Gesetze auf der einen und der Zufälligkeit des Daseins der Einzelwesen auf der anderen Seite erkennen wir die Welt als bewirkt. Darum die Notwendigkeit der Ursache über der Welt. Das Wirkliche erscheint uns als etwas Zufälliges, wenn wir seine Abhängigkeit vom Gesetze oder von dem Notwendigen nicht einsehen, und die Ableitungen aus allgemeinen Regeln bleiben bloße Möglichkeiten, wenn unsere Erkenntnis zur Bestimmung des einzelnen Falls nicht ausreicht. Das zufällige Dasein kann aber nicht in sich selbst, sondern es muß in etwas anderem, und zwar Notwendigem, gegründet sein, welchem, wenn es absolut und für sich bestehen soll, Wesenheit zukommen muß. Jedes Ganze nun ist bedingt durch die Zusammensetzung seiner Teile, und die Verknüpfung der Teile ist wiederum bedingt durch die Form des Ganzen. Ganzes und Teile sind also gegenseitig voneinander abhängig. Die Welt ist nun dasjenige Ganze, welches nicht wiederum als Teil gedacht werden kann und alle Teile umfaßt. Jedes Ganze, auch die Welt als solches, ist aber bedingt und abhängig. Daher können wir die Welt auch nur als abhängig, als eine Zusammensetzung von Erfolgen denken. Dasjenige von dem wir die Welt als abhängig denken müssen, der letzte unbedingte Grund ihres Daseins muß ein notwendiges Wesen sein, dessen Notwendigkeit zugleich Wirklichkeit ist. Dieses Wesen ist die Gottheit. Wir müssen aber nach der Natur unserer Ur-

teilskraft Gott als ein einziges und einfaches, als ein absolut-unabhängiges Wesen, als ein Wesen über der Welt und als Ursache der Welt denken. Das Wesen nämlich, welches im hypothetischen Urteil nur als Subjekt gedacht werden kann, ist nur Ursache und nie Wirkung, also absolut-unabhängig. Aber jeder Teil und jedes Ganze können nur als abhängig gedacht werden. Daher können wir Gott nicht als Teil, sondern nur als einzig, nicht als Ganzes, sondern nur als einfach, nicht als Ursache eines Teils, sondern nur als Ursache des Ganzen schlechthin, d. i. als über die Welt erhabene Ursache der Welt denken. Die Überweltlichkeit der Gottheit ergibt sich also unmittelbar aus dem Ursprunge unserer Vorstellung von ihr.

Diese Nachweisung darf nicht mit einem Beweise verwechselt werden, sie ist nur eine kritische Aufweisung des Tatbestandes unserer unmittelbaren Erkenntnis. Wir haben es hier nur mit der Nachweisung der Wirklichkeit dessen zu tun, was sich in uns findet, nicht mit dem Beweise der Notwendigkeit, daß das so sein müsse. Wir kommen auf die Vorstellung vom notwendigen Wesen nicht durch einen Schluß von der Zufälligkeit auf die Notwendigkeit, sondern durch die Grundverhältnisse in unserer Erkenntnis. Nicht weil Alles, was ist, eine Ursache hat (denn das ist ein dogmatischer Satz, der ebensogut wahr als falsch sein kann), schließen wir auf einen Urheber der Welt, sondern nur dem Prinzip der Immanenz folgend finden wir, daß die Welt, die vor unserer Anschauung steht (eine andere geht uns gar nichts an), eine Wirkung ist und daß wir daher den notwendigen Abschluß unserer Erkenntnis der Welt durch keinen anderen Begriff als den der höchsten Ursache erhalten. Dogmatisch wären wir hier verloren. Denn, wenn man auch erschließen könnte (was in der Tat unmöglich ist), daß Gott ein notwendiges Wesen sei, welches keine Ursache hat; so brauchen wir uns in unserer Erkenntnis nur weiter umzusehen, um zu finden, daß die Masse ebenfalls keine Ursache hat. Denn zufällig ist dasjenige, dessen Dasein sinnesanschaulich, d. i. a posteriori, notwendig dagegen das, was a priori erkannt wird. Nun erkennen wir die

Masse in reiner Anschauung, d. i. durch Anschauung a priori und somit wegen ihrer Beharrlichkeit als das notwendige Wesen der Körperwelt. Aber kritisch verschwindet das Dasein der Masse vor der Idee des Absoluten, während gerade durch dieselbe die Idee der Gottheit zum Vorschein kommt.

Die Idee des Absoluten gibt dem Gehalt unserer Erkenntnis eine absolute Bestimmung der Einheit und Notwendigkeit. Absolute Notwendigkeit ist Ewigkeit, denn alle Zufälligkeit der Wirklichkeit kommt von der Unvollendbarkeit der Zeitreihe. Wenn ich die unvollendbare Zeitreihe aufgehoben denke, erhalte ich den Gedanken der Ewigkeit. Mit der unvollendbaren Zeitreihe hebe ich aber auch zugleich die Zufälligkeit des Daseins auf und somit komme ich auf die Notwendigkeit der Wirklichkeit. Diese Notwendigkeit der Wirklichkeit kann ich mir aber nur denken unter der Idee der Gottheit. Nach den Ideen des Absoluten ist allerdings jedes Wesen ein notwendiges, ewiges Wesen, aber nur wiefern es von Gott geschaffen ist. Die Notwendigkeit jedes erschaffenen Wesens kann nur als Abhängigkeit von der Gottheit gedacht werden. Eine Welt der Freiheit kann bewirkt sein, darin liegt kein Widerspruch. Aber unter Naturgesetzen wäre die Schöpfung der Welt ein Widerspruch, denn da könnte die Selbständigkeit der Wesen nicht wiederum als Abhängigkeit gedacht werden. Selbständigkeit des Geistes dagegen und Schöpfung widerstreiten einander nicht. Der Widerstreit liegt nämlich nicht in der Kausalität selbst, sondern in dem mathematischen Schematismus derselben.

Die Idee der Gottheit ist die Erhebung über das Gesetz und über unsere Erkenntnis selbst. In unserer Erkenntnis findet Trennung von Gesetz und Wesen statt. In der Idee der Gottheit dagegen denke ich die Einheit von Gesetz und Wesen, d. i. ein Wesen, dessen Dasein selbst den Charakter der unbedingten Notwendigkeit hat und von dem das Dasein aller anderen Wesen (deren Dasein uns in der Natur bloß zufällig erscheint) abhängt — eine Vorstellung, die alle unsere Begriffe übersteigt, indem wir weder die un-

bedingte und notwendige Existenz jenes Grundwesens selbst, noch die Abhängigkeit der erschaffenen Wesen von ihm zu begreifen vermögen.

Es handelt sich hier nicht um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache (denn die ist nach Naturgesetzen begreiflich), sondern um die Ableitung des zufälligen Daseins der Substanz selbst von der notwendigen Ursache, welche dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit gar nicht unterworfen ist. Es ist also hier auch nicht um die unbedingte Kausalität (denn das ist die Idee der Freiheit), sondern um die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu tun. Da alles in der Natur veränderlich, mithin im Dasein bedingt ist, so kann es in der Reihe des abhängigen Daseins kein unbedingtes Glied geben, dessen Existenz schlechthin notwendig wäre. Das notwendige Wesen, obwohl die Bedingung der ganzen Reihe, wird daher selbst gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehören und auch kein Glied der Reihe unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden bedingten Dasein lassen. Denn wenn es selbst zur Reihe gehörte, so müßte es wie jedes andere Glied derselben auch ein Gegenstand möglicher Anschauung sein, was bei der Zufälligkeit aller Wesen in der Sinnenwelt nicht möglich ist. Darin unterscheidet sich die Art, ein unbedingtes Dasein dem bedingten Dasein der Dinge zugrunde zu legen von der unbedingten Kausalität (der Freiheit), daß bei der Freiheit das Ding selbst als Ursache dennoch in die Reihe der Bedingungen gehört und nur seine Kausalität außer derselben gedacht wird, hier aber das notwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt, als extramundan, gedacht werden muß, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Dinge der Sinnenwelt unterworfen werde*.

---

* Ich kann mir nicht versagen, eine Stelle aus Kants Kritik der Urteilskraft hier anzuführen, welche mit dem im Obigen Entwickelten in völliger Übereinstimmung ist. „Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig", heißt es dort (§ 76), „Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden.

Die hier gegebene Deduktion der Idee der Gottheit zeigt uns, daß die Gottheit selbst ein für uns Menschen unerforschlicher und verborgener Gegenstand ist und bleiben muß. Wir

---

Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektive auf unseren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjektiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: daß Dinge möglich sein können ohne wirklich zu sein, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn daß dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objekten gelten, sofern unser Erkenntnisvermögen, als sinnlich-bedingt, sich auch mit Objekten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unabläßlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existieren sich vorstellen solle. Denn wenn er es denkt (er mag es denken wie er will), so ist es bloß als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben, bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hierbei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut notwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Für einen Verstand, bei dem der Unterschied von Anschauen und Denken nicht einträte, würde es heißen:

besitzen nämlich nur eine relative und keine qualitative Bestimmung dieser Idee. Wir können nur bestimmen, was die Gottheit im Verhältnis zur Welt (nämlich die Ursache derselben), aber nicht, was sie an sich selbst ihrem Wesen nach ist. Von dem Wesen der Gottheit, von der Beschaffenheit dieses Wesens und der Art seines Daseins vermögen wir uns keinen Begriff zu machen, da das transzendentale Ideal eine Vorstellung ist, die nur durch Negationen gebildet werden kann. Jede vermeintliche positive Vorstellung ist hier nicht Philosophie, sondern Phantasmagorie. Wir denken Gott als ein einfaches Wesen, dessen absolute Einheit weder analytisch noch synthetisch ist; weder unter sich noch in sich ein Mannigfaltiges von Teilen enthält, sondern diesen überhaupt entgegengesetzt ist. Wir denken uns also hier nur die Negation aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen im Wesen der Gottheit, also etwas, wovon wir gar keinen positiven Begriff haben. Ebenso geht es uns mit den göttlichen Eigenschaften. Alle Eigenschaften, die ich Gott beilege, sind nicht derart, daß ich mir davon einen Begriff in concreto machen könnte. Ich kann wohl sagen, daß Gott die Ursache der Welt ist, aber ich kann nicht sagen, wie seine Kausalität beschaffen sei. Eine jede Vorstellung göttlicher Eigenschaften ist nur bildlich, oder sie besteht in Analogien, d. i. in der Gleichsetzung zweier Verhältnisse zwischen unähnlichen Dingen. Wir entlehnen die Eigenschaft selbst aus der Erfahrung und entziehen ihr dann durch den Beisatz des Absoluten wieder einen, wir wissen nicht, wie großen, und wissen nicht, welchen Teil ihres Gehalts. Wir denken uns die Gottheit als allmächtig und verstehen unter Allmacht nur die absolute Macht, d. i. die Macht ohne alle Schranken, mit-

---

alle Objekte, die ich erkenne, sind (existieren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existierten, d. i. Zufälligkeit derselben, wenn sie existieren, also auch die davon zu unterscheidende Notwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserem Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu tun, ist bloß: daß für ihn, als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i. den subjektiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Objekt gehörig zum Prinzip macht."

hin das Gegenteil von dem, was wir sonst Macht nennen, da wir sonst die Macht nur nach dem Hindernisse messen, welches eine Kraft zu überwinden vermag, gegen Allmacht wäre aber gar kein Hindernis denkbar. Ebenso ist Allgegenwart eine Gegenwart, die nicht an die Schranken des Raumes und der Zeit gebunden ist, also das Gegenteil von dem, was wir sonst Gegenwart nennen, da sie weder im Raume noch in der Zeit anzutreffen sein kann. Uns besteht die Weisheit darin, daß wir dasjenige verstehen, was ohne unser Zutun auch wäre, wogegen die Allweisheit auf keinen Gegenstand angewendet werden kann, indem alles durch sie erst ist. Die Bedeutung jedes dieser Prädikate liegt nicht in seinem positiven Inhalt, sondern in der negativen Aufhebung der Schranken der Natur. Man sagt mit diesen Ausdrücken nur, was Gott nicht sei, indem man sein Wesen mit der menschlichen Natur vergleicht. Jene Begriffe sind nicht positiv, sondern erst durch Verneinung von etwas Bekanntem entstanden.

Da alles Gegebene der äußeren Erfahrung auf räumlicher Zusammensetzung beruht, die wir für die Idee der Gottheit gerade aufgehoben denken müssen, so bleiben uns für die nähere Bestimmung dieser Idee nur die Qualitäten aus innerer Erfahrung stehen. Hier ist die Grenze zwischen dem reinen Deismus und dem Anthropomorphismus. Wenn ich von den rein ontologischen Begriffen: Substanz und Ursache oder von den Begriffen: Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht usw. zu den konkreten Begriffen der inneren Erfahrung fortschreite, so gehe ich zum Anthropomorphismus über. Es kann uns nichts hindern, von dem Wesen der Gottheit eine *Kausalität durch Vernunft* in Ansehung der Welt zu prädizieren. Wollen wir aber hier subtil zu Werke gehen und den Anthropomorphismus vermeiden, so dürfen wir doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen selbst übertragen, sondern nur *auf das Verhältnis* desselben zur Welt. „Denn alsdann wird nur die *Ursache* der Vernunftform betrachtet, die in der Welt angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber *nur nach der Analogie*,

d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um in dieser alles vernunftmäßig zu bestimmen. Wir gestehen dadurch: daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittels des Willens) haben, keinen transzendentalen Gebrauch zu machen, um das göttliche Wesen durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmungen nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die der Welt selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils andererseits in das Verhältnis der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden. Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Staat zum Künstler, Baumeister, Regenten, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in

Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen*." So bleibt uns nur eine Erkenntnis nach Analogie übrig und auch für diese gelten nur geistige Vorstellungen und keine körperlichen Analogien.

Dem Anthropomorphismus stehen zwei ganz entgegengesetzte Ansichten gegenüber. Leugne ich z. B., daß Gott sieht und hört, daß er versteht, weiß und will, so fragt es sich zuerst noch, ob ich dies leugne, weil ich in Gott weniger als dieses, nämlich kein lebendiges Wesen voraussetze, oder ob ich nicht vielmehr (wie es jeder philosophische Gedanke tun muß) in Gottes Leben weit mehr und Höheres voraussetze als jene Eigenschaften des menschlichen Geistes. Wer wird in Gott sich Verstand, den Quell des Irrtums, vorstellen, wer meinen, daß in ihm ein Wille sein Tun nach Vorstellungen abzähle? „So wie die Sonne", sagt Platon in diesem Sinne im sechsten Buche der Republik, „dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch Entstehen, Wachstum und Nahrung gibt, obgleich sie nicht selbst das Entstehen ist: so kommt auch dem Erkannten nicht nur das Erkanntwerden von Gott, sondern auch das Sein und Wesen, da doch Gott selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Kraft und Würde hinausragt." Wobei Platon sich nicht enthalten kann, den Ausdruck der Verwunderung hinzuzufügen: beim Apollo, ein wunderbares Übertreffen!

Wir sagen: Gott ist ein Geist mit absoluter Vernunft ohne Sinne und ohne vermitteltes Denken, bekennen aber, von der Beschaffenheit eines solchen Wesens keine Vorstellung zu

---

* Kants Prolegomena § 57 und 58.

haben. Gott ist über alles erhaben. Vor ihm verschwinden alle Schranken der Natur. Vor Gott ist weder Raum noch Zeit, weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern menschlich gesprochen nur ewige Gegenwart*. Er ist der Urquell alles Schönen und Guten. In ihm wohnt die Fülle alles Seins und Wesens. Er ist das Wesen, welches ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne Ihn ist nichts und durch Ihn ist alles. W a s er ist und w i e er ist, ist unserer Anschauung verborgen und unserem Verstande unerforschlich, aber d a ß er ist, offenbaren seine Werke durch die Zufälligkeit ihres Daseins. Ihn, den Schöpfer selbst, verhüllt ein heiliges Dunkel unseren Blicken. Nur auf den Flügeln der Andacht vermag der Mensch zur Gottheit sich emporzuschwingen. „D i e A n d a c h t z u e i n e m u n b e k a n n t e n G o t t ist aber der Brust des Menschen eingeboren.“

§ 75.

Fortsetzung: Gottesidee bei Descartes, Spinoza, Jakobi, Fichte, Schelling, Kant.

Wir kommen auf die Idee der Gottheit, indem wir in der Gemeinschaft der Dinge die Zufälligkeit des einzelnen Wirklichen und die Wesenlosigkeit des Notwendigen aufgehoben und die Einheit der Welt durch ein absolut notwendiges Wesen bestimmt denken, welches die Ursache von allem und jedem ist. Schon die Analogie läßt vermuten, daß der Ursprung der Idee der Gottheit an der dritten Stelle des Moments der Relation, an der Stelle der divisiven Kategorie zu suchen sei. Denn die Idee der Seele geht aus der Kategorie des Wesens, und die Idee der Freiheit aus der Kategorie der Ursache hervor, also bleibt nur die Kategorie der Gemeinschaft für die Idee der Gottheit übrig. Andere Philosophen haben indes den Ursprung dieser Idee wo anders gesucht. In der Idee der Gottheit verknüpfe ich mit der Vorstellung der Welt die Vorstellung einer absoluten Ursache derselben. Da könnte es scheinen, als ob die Idee der Gottheit an der Stelle der hypothetischen Kategorie entspränge. Das war in der Tat die Meinung des D e s c a r t e s. Allein es kommt hier nicht sowohl auf den Begriff der U r s a c h e, als vielmehr auf den Begriff der V e r k n ü p f u n g dieser

Ursache mit der Vorstellung der Welt an. Durch die absolute Ursache denken wir nur die Freiheit des Willens, aber noch nicht die Gottheit. Nach der Cartesischen Idee von der Allwirksamkeit Gottes ist der Allwirksame auch der allein Wirksame. Außer Gott gäbe es keine freie und selbständige Ursache. Allein dies ist falsch. Die absolute Ursache ist noch nicht das Wesen aller Wesen, sondern die freie geistige Kraft. Der Idee nach ist jeder einzelne Geist die absolute Ursache seiner Taten. Wir kommen also mit dieser Idee nicht auf die Einheit des Weltschöpfers, sondern auf die Vielheit der selbständigen Geister. Die Gottheit, den Weltschöpfer selbst, kann man nur als das Wesen denken, durch welches die absolute Gemeinschaft der Welt besteht, indem es die Ursache von allem und jedem, selbst von dem Dasein der selbständigen Geister ist. Nicht wenn man nach Ursachen, sondern wenn man nach Einheit der Ursachen forscht, kommt man auf die Idee der Gottheit. Selbst in der geschichtlichen Ausbildung der menschlichen Vorstellungsweisen hängt die Idee der Gottheit immer mit der Vorstellung der Einheit der Welt zusammen, anfänglich nur mythologisch nach dem politischen Bilde der Weltregierung durch einen Oberherrn, dann aber philosophisch wie auch bei Platon und Aristoteles nach der Vorstellung der Endursachen. Nach der ersteren Vorstellungsweise kann man wohl noch parsisch oder manichäisch dem Ormuzd einen Nebenbuhler zur Seite stellen, aber nicht nach der zweiten philosophischen Betrachtungsweise. Der religiöse Dualismus zweier Grundwesen ist ganz und gar mythologisch. Die Philosophie zerstört diese Mythologie und bringt zunächst das Zweite. Aber das System der Endursachen, das man als den unmittelbaren Ausfluß des göttlichen Willens betrachtet, wird durch das System der wirkenden Ursachen verdrängt, die den Naturgesetzen gehorchen, und die Selbständigkeit dieser Naturgesetze trennt die Idee der Gottheit von der Vorstellung der Welteinheit. Nur durch die Idee des Absoluten kommen wir wieder über diese Trennung hinaus. Aber die Gottheit stellt sich dadurch für uns so hoch über die Welt, daß wir die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren nur noch im religiösen Gefühl der Andacht anerkennen können und jeden Versuch, zu einer

wissenschaftlichen Einsicht darüber zu gelangen, aufgeben müssen.

Im Gegensatz gegen Descartes sucht Spinoza den Ursprung der Idee der Gottheit an der Stelle der kategorischen Kategorie des Wesens. Gott ist nach Spinoza die unendliche einzige Substanz, deren unendliche Attribute Ausdehnung und Denken sind. Alle Dinge sind Inhärenzen in der göttlichen Substanz und dependieren nicht von ihr als Wirkungen außer ihr; sie sind bloße Modifikationen jener beiden Attribute. Gott ist die causa immanens und nicht die causa transiens aller Dinge. Er ist die natura naturans, die Welt dagegen die natura naturata und nur eine Scheinvorstellung unserer Einbildungskraft. Diese intramundane Ursache der Welt ohne alle Individualität ist nur eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, und kein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge wäre — kein lebendiger Gott. Die natura naturans, dieser immanente Urgrund aller Dinge, die Allgebärerin und Mutter des Werdens, steht daher auch unter dem Gesetz der Naturnotwendigkeit, d. i. unter dem Schicksal. Das bringt der natürliche Bau unserer unmittelbaren Erkenntnis so mit sich. Denn die kategorische Kategorie des Wesens ordnet sich im Ganzen unserer Erkenntnis der divisiven Kategorie der Gemeinschaft unter und steht daher ohne die absolute Bestimmung der letzteren unter der Bedingung der wesenlosen Gesetzlichkeit. Schon zufolge des Orts, an dem Spinoza den Ursprung der Gottesidee sucht, ist der spinozistische Gott nur der Grund der Wirklichkeit der Dinge, der als solcher mit in die Reihe des Daseienden der Sinnenwelt als oberstes Glied dieser Reihe gehören würde, weshalb sich auch Spinoza konsequenterweise eine adäquate Erkenntnis Gottes zutraute. Spinoza glaubte a priori zu wissen, was das Wesen der Gottheit sei, nämlich daß es in Ausdehnung und Denken bestehe. Die Vorstellungsweise des Spinoza ist schon im Widerstreit mit der notwendigen Bestimmung der Kategorie des Wesens (der Substanz) durch die Idee des Absoluten und birgt daher eine Unmöglichkeit in sich. Die absolute Bestimmung nämlich oder der ideale

Schematismus besteht genau genommen nicht eigentlich in der Aufhebung und gänzlichen Vernichtung der reinanschaulichen Grundformen an und für sich, sondern nur in der Negation des Mathematischen an ihnen. Im Absoluten und Vollendeten wird demnach nicht die Vielheit der Dinge, sondern nur die Unabzählbarkeit und Unvollendbarkeit derselben aufgehoben gedacht. Wir können die notwendige Einheit und Verknüpfung verschiedener, voneinander unabhängiger Wesen nicht durch den Begriff der Substanz, sondern nur durch den Kausalbegriff denken, indem wir ein Wesen als Ursache über ihnen denken. Die Gottheit kann nur als Grund gedacht werden, durch den das Ungleichartige vereinigt wird, und nicht als eine Gleichsetzung von Allem in Einem. Das Eine, was sich Spinoza als die Substanz aller Dinge denkt, ist in Wahrheit nichts Wesenhaftes und Wirkliches, sondern nur ein allgemeiner Begriff, den er hypostasiert, und Aristoteles würde kein Bedenken getragen haben zu erklären, daß der spinozistische Gott nicht in Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach existiere, ähnlich wie seine ὕλη (Masse), denn wirklich ist nur das Einzelne, die angebliche eine Substanz des Spinoza ist aber etwas Allgemeines. Diese eine unendliche Substanz mit ihren unendlichen Attributen und deren unendlichen Modifikationen entspricht nicht unserer Vorstellung von Wesen weder in der Wirklichkeit noch in der Idee, und ist nichts weiter als eine Chimäre. Der Fehler, den Spinoza begeht, besteht darin, daß er positive Bestimmungen in die Idee einführt, und also Unwissenheit dessen unmöglich macht, der sie in sich trüge. Wir erhalten dadurch eine absolute Einheit im Sein der Dinge, in Beziehung auf welche gar keine Mannigfaltigkeit mehr gedacht werden könnte. Denn wenn wir positiv alles Sein in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist nichts außer der Gottheit, Alles ist Eins. Wo kommt dann aber die natura naturata neben der natura naturans her? „Dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nicht sind, deren jedes, mithin auch ihre Ge-

samtheit, nur ein wechselndes Nichts ist*." Da hier nämlich nur das Eine Sein ist, so ist eine natura naturata neben der natura naturans auch nicht einmal dem bloßen Schein nach möglich. Frägt man, warum Spinoza gerade diese Attribute und Modifikationen der Gottheit zuschreibt, so ist die einzige Antwort, weil der Mensch in seiner Erkenntnis eine Welt voll Veränderungen mit ausgedehnten und denkenden Wesen vorfindet; aus seinen Axiomen folgt es nicht. Das Ganze ist eine willkürliche grundlose Hypothese, die vor der Kritik zerrinnt wie ein Nebelbild vor dem eindringenden Sonnenstrahl. Um so auffälliger ist es, daß Jakobi bekennt, „er habe nie mit reiner Metaphysik den Vorteil über sie gewinnen können", und daß es ihm nicht gelang, den Irrtum in den Gründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freien Willen und die Endursachen aufzufinden.

Andere Philosophen wie Schelling haben sich die Gottheit als das Band aller Dinge, oder, was auf dasselbe hinauskommt, wie Fichte als die moralische Weltordnung gedacht. Hier kommt man zwar an die Stelle der divisiven Kategorie, denkt sich jedoch dieselbe nicht, wie es die notwendige Einheit unserer unmittelbaren Erkenntnis verlangt, nach der Idee des Absoluten bestimmt. Das Band aller Dinge ist nichts anderes als die allgemeinen und notwendigen Gesetze, die das Dasein der Dinge verknüpfen, d. i. eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes, die Welt, ohne Bedingendes — die bloße Form eines unendlichen Ganzen ohne Substantialität, ohne Wesenheit, ein wesenloses Schicksal. Hier dreht es sich aber um die Frage: was ist der absolute Grund der notwendigen Einheit aller Dinge? Gesetz oder Wesen? Das Gesetz trägt die Wirklichkeit der Dinge nicht, sondern hält sie nur zusammen. Das Gesetz ist an sich selbst nichts, es ist selbst kein Wesen, keine Substanz und kann daher auch nicht der Grund von dem Dasein der Substanzen sein. Diese Vorstellungsart von Gott als dem

---

* Worte Jacobis in der Vorrede (XXXIV.) des 4. Bandes seiner Werke.

Bande aller Dinge oder als der Ordnung der Welt genügt geradezu nicht der Idee des Absoluten. Die moralische Weltordnung wäre ein Gott ohne Selbstsein und ohne Bewußtsein. Der Gedanke der höheren Weltordnung vollendet sich einzig dadurch, daß wir einen absoluten Grund hinzudenken, durch den sie besteht, und dieser Grund ist das Ideal der ewigen Güte oder die Gottheit. Die spekulative Idee der Gottheit geht allerdings aus der Kategorie der Gemeinschaft hervor, aber nicht ohne die beiden anderen Kategorien von Wesen und Ursache, die in der Gemeinschaft mit enthalten sind. Gerade hier kommt man auf die Vorstellung vom Weltschöpfer und die Vorstellung von Gott als dem Bande aller Dinge (wodurch man eine positive Vorstellung von ihm zu erlangen wähnt) kommt nur daher, daß man übersieht, wie die Gemeinschaft aller Dinge durch die Idee des Absoluten bestimmt ist*.

Die Kritik aller dieser einseitigen Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit zeigt, daß man die Idee der Gottheit immer schon im voraus hat, und erst hinterdrein dazu Begriffe sucht, um sich eine positive Vorstellung von ihm zu machen, was dann bei dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten unvermeidlich auf Widersprüche führen muß. Die aber auch metaphysisch allein richtige Vorstellung von Gott ist aber keine andere als die, welche aller Andacht zugrunde liegt, die Vorstellung von Gott als dem heiligen Urheber der Welt. Denn die metaphysische Spekulation gibt uns keine neuen Vorstellungen, sondern sie macht uns nur diejenigen klar, die der gemeine Verstand auch schon hat, und die, wenn auch ursprünglich dunkel, notwendig in jeder

* Jácobi erzählt in der Einleitung zu seinen Werken (Bd. 2, S. 122) von einem philosophierenden Sonderling, der der Meinung war, das Gottsein sei ein Posten im Weltall, gleichsam der Präsidentenstuhl, den im Wechsel der Dinge nach und nach andere Wesen einnähmen. Diese Vorstellungsart widerstreitet der Idee des notwendigen Wesens, welches der Urheber der Welt ist d. i. der Idee der Wesenheit der Einen Notwendigkeit, von der alles Andere abhängig ist. Sie ist im Widerstreit mit der Natur derjenigen Vorstellung, welche wir das transzendentale Ideal nennen..

menschlichen Vernunft liegen. Daher erst die Idee der Gottheit und dann erst ihre Ausbildung vor dem Bewußtsein durch Begriffe. Die vollständig durchgeführte philosophische Spekulation zeigt uns aber, daß wir dafür keine anderen Begriffe haben als die von der Aufhebung der Schranken der menschlichen Erkenntnis.

Es bleibt mir noch übrig, die von mir gegebene Nachweisung des Ursprungs der Idee der Gottheit von derjenigen besonders zu unterscheiden, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft gegeben hat. Kant sucht zwar den Ursprung der Idee der Gottheit ganz richtig als transzendentales Ideal an der Stelle der divisiven Kategorie, aber er hat von der Art des Ursprungs dieser Idee eine wesentlich andere Vorstellungsart, indem er das transzendentale Ideal mit dem Leibnizischen All der Realitäten verwechselt und sich dadurch alle Schwierigkeiten in seiner Lehre von der Gottheit künstlich selbst bereitet.

Wir haben gesehen: um sich die Gottheit, das notwendige Wesen, welches die Ursache der Welt ist, vorzustellen, muß man sich erst die wesenlose Form der notwendigen Gesetzlichkeit aufgehoben denken. Wir kommen zur Vorstellung des höchsten Wesens nicht positiv, indem wir auf der Stufenleiter der Vollkommenheit der Wesen emporsteigen, sondern durch Negation der Schranken unserer Erkenntnis. Der positive Grundgedanke unserer Vernunft ist auch hier die Totalität aller Bedingungen zu der Existenz des Ganzen oder des Alls der Dinge, die wir nur in dem notwendigen Wesen der Gottheit antreffen. Bei dem Gesetz der Zufälligkeit alles Gegebenen in unserer Erkenntnis können wir aber jenem Gedanken nur negativ nachkommen durch die Idee der Negation der Wesenlosigkeit der Gesetzesform einerseits und der Zufälligkeit des Daseins andererseits, wodurch unsere Erkenntnis sich erst in den einen alles vollendenden Grundgedanken zusammenschließt. Dagegen versucht Kant mit seinem All der Realitäten eine positive Bestimmung der spekulativen Idee der Gottheit, und darin liegt der Fehler in seiner Lehre vom transzendentalen Ideal.

Er geht davon aus, daß er von dem bloß logischen (analytischen) Grundsatze der Bestimmbarkeit einen transzendentalen (synthetischen) Grundsatz der durchgängigen Bestimmung jedes Dinges, seiner Möglichkeit nach, unterscheidet, von denen der erstere bloß für Begriffe, der andere aber für Dinge gelten soll. Nach diesem Grundsatz der Bestimmung jedes Dinges durch alle möglichen Prädikate bilde sich die Vernunft die Idee von einem All der Realität, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, enthalte, wobei die Begriffe der Negationen (wie Finsternis, Armut, Unwissenheit) von selbst ausfielen, da dieselben nur von den Realitäten abgeleitet seien. Dieses All der Realität sei das Ideal der reinen Vernunft, das transzendentale Ideal und die Vernunft, meint er, lege ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge dieses All der Realitäten zugrunde nach Analogie dessen, wie sie bei den disjunktiven Schlüssen verfährt*, so daß die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge sei und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges auf der Einschränkung dieses All der Realität beruhe, wodurch dann der transzendentale Schein der Existenz des allerrealsten Wesens und der Abhängigkeit aller überhaupt möglichen Dinge von ihm entstünde.

Dieses All der Realitäten ist aber in der Tat keine notwendige Vorstellung der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, sondern nur ein Truggebild der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und somit ein bloß chimärisches Geschöpf der Reflexion. Der Unterschied, welchen Kant zwischen einem bloß logischen Grundsatz der Bestimmbarkeit der Begriffe und einem transzendentalen Grundsatze der durchgängigen Bestimmung jedes Dinges, seiner Möglichkeit nach, macht, ist

---

* Hierbei hat Kant zufolge eines logischen Fehlers, den er begeht, nicht den wahrhaft disjunktiven Vernunftschluß d. i. die Induktion, sondern nur den hypothetischen Schluß mit disjunktivem Obersatz vor Augen. S. meine Theorie der Induktion. S. 13.

bloß illusorisch und in Wirklichkeit nicht da. Denn der logische Satz der Bestimmbarkeit lautet: Jedes Ding ist entweder A oder Non-A. Er gilt also gerade von Dingen und nicht nur von Begriffen, und es wird darin „außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate jedes Ding noch im Verhältnis zu dem Inbegriff aller Möglichkeit betrachtet", was Kant gerade als den Charakter seines vermeintlichen transzendentalen Grundsatzes angibt. Der Satz der Bestimmbarkeit ist das Prinzip aller analytischen disjunktiven Urteile, aber synthetische disjunktive Urteile können aus gar keinem transzendentalen Grundsatz als ihrem Prinzip, sondern nur aus der Erfahrung abgeleitet werden. Aber eben darum, weil der Grundsatz der Bestimmbarkeit ein bloß logischer ist, sagt er über die Dinge nichts aus und kann mithin nicht zur Bestimmung der Dinge, ihrer Möglichkeit nach, dienen.

Kant drückt sich über die vermeintlich transzendentale Bestimmung der Dinge, ihrer Möglichkeit nach, folgendermaßen aus: „So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realen Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind*." Das wäre bloß logische Ableitung der Begriffe aller möglichen Dinge von dem Urbegriffe der höchsten Realität durch fortschreitende Einschränkungen dieses Begriffes, aber noch nicht reale Ableitung, die auf das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen geht. Die Ver-

* Kritik der r. Vernunft², S. 606. Von dem transz. Ideal. (Vgl. S. 599—611).

gleichung mit dem Raume und den Figuren in ihm ist hier aus doppeltem Grunde nicht an ihrem Platze. Einmal ist der Raum der Realgrund und nicht bloß der Erkenntnisgrund der geometrischen Figuren, d. h. er ist der Grund ihrer Möglichkeit selbst und nicht bloß der Grund der Möglichkeit der Begriffe von ihnen. Dann aber ist der Raum mit seiner Unendlichkeit uns positiv gegeben und wir schränken ihn positiv ein durch die Figuren der Geometrie, aber zum transzendentalen Ideal, zu dieser Vorstellung des höchsten Wesens erheben wir uns nur durch Negation aller Schranken, die an der Vorstellung eines gegebenen Gegenstandes haften können. Wir erkennen wohl, d a ß Gott ist, aber nicht, w a s er ist. Das Ideal eines Gegenstandes, von dem wir uns auch nicht einmal einen Begriff machen können, ist unserer Vorstellung nach das Inhaltsleerste, wenn es auch seinem Sein selbst nach das Allerrealste ist, während der Inbegriff aller Realitäten gerade die inhaltsvollste Vorstellung unseres Verstandes sein müßte. Auch würde alsdann, wenn unser Verstand im Besitz dieser Vorstellung des Alls der Realität wirklich wäre, die höchste Realität (deren Vorstellung, wie gesagt, nicht positiv gegeben ist, sondern sich nur durch Negation bildet) der Möglichkeit aller Dinge nicht als G r u n d, sondern als I n b e g r i f f zugrunde liegen. Was aber die Hauptsache ist, wenn diese Ableitung überhaupt möglich sein sollte, und wenn die Idee des allerrealsten Wesens in analoger Weise das Prinzip der Möglichkeit aller Dinge wäre, wie der Raum das Prinzip der Möglichkeit aller Gestalten ist, so müßte uns das All der Realitäten p o s i t i v gegeben sein. Man müßte sich den Allbesitz der Realitäten positiv in dem Begriffe eines Dinges vereinigt denken können, wenn dem Inhalte nach eine Realität aus dem All der Realitäten durch Einschränkung, d. i. durch Verneinung, abgeleitet werden sollte.

Wie kommen wir nun aber zu der Vorstellung von dem All der Realitäten (Bejahungen)? Zunächst durch den Inbegriff aller Möglichkeit und dieser ist gegeben durch den Begriff und sein Gegenteil nach dem Satz der Bestimmbarkeit: Jedes Ding ist entweder A oder N o n - A. In dem N o n - A

liegen alle möglichen Bestimmungen, die nicht in A schon liegen, mithin alle, die aus A ausgeschlossen sind. A und Non-A zusammen machen also das All des Bestimmbaren, den Inbegriff aller Möglichkeiten aus. Aber was ist denn der Inhalt von Non-A? Der verneinende Begriff hat nur der Form nach einen Inhalt, aber der Sache nach läßt er unbestimmt, was in ihm gedacht wird. Durch Verneinung eines Begriffes kommen wir niemals zu dem Inhalt eines anderen Begriffes. Das Non in dem Non-A drückt nur das Nichtsein des Begriffes A, aber noch nicht das Anderssein desselben aus, es bestimmt nichts in Ansehung des Inhalts dieses Begriffes, sondern läßt den Inhalt unberührt. Es ist keine transzendentale, sondern eine bloß logische Verneinung und bedeutet nicht das Nichtsein am Gegenstande selbst, sondern nur das Nichtsein einer gewissen Vorstellung von der Sache. Das Verhältnis eines Begriffes zu seinem Gegenteil ist also nicht transzendental, es geht für sich den Inhalt des Begriffes nichts an, sondern es ist ein rein logisches Verhältnis der Form des Begriffes selbst, welches, abgesehen von jedem bestimmten Inhalt des Begriffes, immer dasselbe bleibt. Sollte aber, wie Kant nach Leibniz' Vorgange will, ein Ding durch alle Prädikate aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejahend bestimmt werden können, so käme alles auf das transzendentale Verhältnis des Inhalts dieser Begriffe an, um zu wissen, ob dieselben in Einstimmung oder Widerstreit sind. Die Illusion, welche das All der Realitäten als etwas Positives erscheinen läßt, ist hier folgende. Wir können einen Gegenstand der Vernunft überhaupt nur durch Begriffe denken und erhalten so durch die Form der Vorstellungsart durch Begriffe eine Bestimmungsart des allerrealsten Wesens, welche anfangs den Schein einer positiven Vorstellung haben kann, bis man gewahr wird, daß die hier allein möglichen Begriffe keine anderen sind, als die der Negation der Beschränkung. Der ganze Vorschlag, alle bejahenden Begriffe in eine Idee des allerrealsten Wesens zu vereinigen, beruht auf dem metaphysischen Satz: Realitäten widerstreiten sich nicht, alle Realitäten lassen sich in einem Wesen vereinigt denken. Allein dieser Grundsatz

ist nur erschlichen durch Verwechslung mit dem analytischen Satz: Realitäten widersprechen sich nicht. Der bloß logischen Form der Bejahung des Begriffes nach findet allerdings zwischen Realitäten kein Widerstreit statt, aber wohl kann es einen solchen dem Inhalte des Begriffes nach geben, wie z. B. bei Bewegungen mit entgegengesetzten Richtungen. Ehe wir den Begriff der Negation anwenden können, muß uns erst das Eine und das Andere positiv nebeneinander gegeben sein. Beschränkte Realität ist aber das erste, was wir positiv erkennen. Erst auf diese können wir den Begriff der Negation anwenden, indem dadurch die Reflexion nur das eine durch das andere denkt, ohne die Art, wie es ein anderes ist, dadurch einzusehen. Ich kann nicht wahrnehmen, daß einem Dinge eine Realität nicht, sondern ihr Gegenteil zukommt, sondern ich schließe dies erst daraus, daß ich sein Anderssein gewahr werde. Ich sehe, daß ein Gegenstand nicht rot ist, nicht dadurch, daß ich keine Farbe an ihm wahrnehme, sondern dadurch, daß ich ihn wirklich grün sehe, was dem rot widerstreitet. So ist ein Widerstreit beschränkter Realitäten das erste, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieser Widerstreit ist aber von dem logischen Widerspruch gänzlich verschieden. Die Aufgabe für die Idee ist nun, die Beschränkung aufgehoben zu denken im Absoluten. Dies geschieht aber nicht dadurch allein, daß ich alle Negationen wegdenke, sondern es würde nur dadurch geschehen, daß ich dasjenige Positive dächte, für welches von keiner Negation die Rede sein könnte: dies wäre das unbeschränkte Positive. Die Realitäten unserer Erkenntnis aber sind beschränkt und dadurch häufig im Widerstreit miteinander, weshalb sich auch das All der Realitäten gar nicht in einem Wesen vereinigt denken läßt. Wollen wir uns aber Realität nicht der Wirklichkeit, sondern der Idee nach denken, so erhalten wir zu oberst nur die Idee des Absoluten leer zurück, indem eine jede Realität in unserer Erkenntnis eine beschränkte ist, und es dann am Ende gleich viel ist, an welcher ich die Negation dieser Schranken vornehmen will. Wir sind also nicht imstande, auch nur eine einzige Realität für sich absolut zu bestimmen, und also noch viel weniger

alle absolute Realität in einem Gegenstande zu vereinigen. Jede Realität in unserer Erkenntnis ist immer beschränkt, d. i mit Negation behaftet. Das All der Realität ist daher auch kein transzendentaler Schein der Vernunft, wofür es Kant erklärte, sondern nur ein Phantom des logischen Dogmatismus, ein leeres Hirngespinst, welches durch die Verwechslung des Widerstreits mit dem Widerspruch entsteht. Auch würde diese Idee des allerrealsten Wesen nicht einmal ein Ideal sein, wie Kant es will. Ein Ideal soll ein Einzelwesen sein, hingegen die Vorstellung von einem Wesen, von dem alle Realitäten aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejaht werden, ist nur der Begriff von einer Art von Einzelwesen; läßt sich einmal ein solches denken, dann ebensogut auch mehrere: es wäre der Begriff von Göttern und nicht die Idee der Gottheit. Kant ist hier gleichsam noch einmal von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe geneckt worden, indem er der bloß logischen Bestimmung eines Dinges aus der Form der Bestimmbarkeit von allem durch jedes eine transzendentale Bestimmung der Dinge aus dem All der Realitäten unterschiebt[77].

§ 76.

Fortsetzung: ästhetische und ethische Erfüllung dieser Idee.

Eine andere Frage ist die nach dem Ursprung der Idee der Gottheit in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, eine andere die, wie wir zum Bewußtsein dieser Idee gelangen. Dies letztere geschieht durch die Verbundenheit der ästhetischen und sittlichen Vorstellungsweisen mit den Ideen des Absoluten. Man denke sich einen Menschen in der Stimmung moralischer Gefühle. Wenn ein solcher in den Umgebungen einer schönen Natur mit heiterer Freude sein Dasein genießt, so wird er innerlich in sich eine Aufforderung fühlen, jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal mit derselben Gefühlsstimmung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillig dargebrachte Opfer genügen kann und will, so wird es ihm vorkommen, als wenn er damit zugleich etwas Befohlenes aus-

gerichtet und einem Oberherrn gehorcht hätte. Oder er habe sich etwa unbedachtsamerweise wider seine Pflicht vergangen, ohne doch dadurch eben Menschen verantwortlich geworden zu sein, so werden die strengen Selbstverweise des Gewissens dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte. Die Vorstellung eines gütigen Spenders der Gaben des Daseins, eines gebietenden Oberherrn und eines strafenden Richters steht hinter jenen Gefühlen der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Demütigung gleichsam wie das Schattenbild eines Wesens, auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne die Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen. Dieses Schattenbild eines Gegenstandes im Hintergrunde der moralischen Gefühlsstimmungen ist in der Tat nichts anderes als die religiöse Idee der Gottheit, d. i. die Vorstellung von einer moralischen die Welt beherrschenden Intelligenz, welche unmittelbar mit jenen Gefühlen zusammenhängt*. Die Vorstellung des höchsten Wesens schlummert in der dunklen Tiefe der menschlichen Seele und wird zuerst geweckt durch die ästhetischen Ideen der Kunstanschauung der Natur. Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls, der Glanz der Sonne, die Majestät des gestirnten Himmels, der Zauber des Regenbogens, die drohende Erhabenheit des Gewitters, alles das fesselte schon frühzeitig die Blicke des Menschen und bemächtigte sich seiner Stimmung und Einbildungskraft, und derjenige Gegenstand, welcher ihm als der größte,

---

* Dieselbe Reflexion hat auch Jacobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza (Bd. 4, Abtl. 1, S. 245 seiner Werke) angestellt.

„Ich will nicht in dich dringen", sagt er, „und dir Geständnisse abnötigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sei es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere sieht: denn das ist der Dienst der Ehre, daß wir seien was wir scheinen, kein angenommenes Gesetz willkürlich oder insgeheim übertreten."

schönste, glänzendste oder furchtbarste erschien, wurde zuerst vor allem übrigen in seinen Augen das Höchste. So kommt der Mensch selbst im rohen Naturzustande zu einer dunklen Erkenntnis irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt. Zu dem Gefühl der äußeren Abhängigkeit gesellt sich dann bei weiterer Ausbildung das Gefühl der inneren Unzulänglichkeit. Er findet in sich selbst etwas, was höher ist als alle Schönheit von Himmel und Erde — die moralische Anlage, die ihn selbst zu einem Wesen adelt, das höher steht als alle Gegenstände der Körperwelt. Er findet aber auch zugleich, daß er nicht so ist, wie er sein soll, und im festen Vertrauen auf die Realität des höchsten Guts erkennt er, daß es noch etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, über ihm geben müsse. Nun verklärt er seine Vorstellung des höchsten Wesens durch sittliche Ideen, indem er dasselbe mit allen Vorzügen der sittlichen Natur ausstattet.

„Schwierigkeit hat", sagt Aristoteles in seiner Metaphysik[78], „selbst für den geübten Forscher das Verhältnis des Guten und Schönen zu den Urstoffen und Uranfängen. Ob in diesen etwas sei, das wir das wirklich Gute, das Beste nennen mögen; oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sei? Dies ist die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen (d. i. Philosophen, deren Nachforschungen die erste Ursache zum Gegenstande haben) gilt, wie es scheint, diese Frage für entschieden: sie verneinen ersteres, und behaupten, daß erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erscheinung komme. Dieses tun sie aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegensteht, welche das eine als Uranfang annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute, als ihm beiwohnend, zuschreibt, sondern darin, daß man das eine zum Uranfange, den Uranfang zum Urstoffe, und das viele zum Erzeugnisse des einen macht*."

* Wenn man den Urstoff, also bloß Materie zum Einen Uranfang macht, dann ist dieser nämlich selbst das Viele und das Viele kann daher nicht das Erzeugnis des Einen sein.

„Ähnlich ist die Rede der alten Dichter, bei welchen als das Höchste und Herrschende nicht die Urwesen, wie die Nacht, der Uranos, das Chaos oder auch der Okeanos, erscheinen, sondern Zeus. Allein diese Vorstellung hat ihren Grund nur darin, daß sie die Herrschenden verwechseln. Denn die gemischten und nicht mythisch redenden Dichter, wie Pherekydes und einige andere, auch die Magier, setzen das erste erzeugende als das Höchste und Beste."

„Daß die Dinge in der Welt gut sind oder werden, davon kann doch weder Feuer noch Erde, noch etwas dergleichen Ursache sein, und jene Philosophen selbst, die das Prinzip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst setzten und nicht das Prinzip, woraus etwas entsteht, sondern das, was daraus entsteht, wie Pflanzen, Tiere, für das Vollkommenste hielten, können das auch nicht geglaubt haben. Dem Zufall oder Ungefähr so etwas zuzuschreiben, wäre wieder ungereimt. Derjenige, der eben wie in den lebendigen Geschöpfen so in der Natur ein verständiges Wesen, als die Ursache der Welt und der Ordnung darin annahm, scheint mir gegen jene taumelnden Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen mag, nüchtern. Dies war, so viel wir wissen Anaxagoras, von dem zuerst jenes Prinzip außer der Materie gesetzt worden ist."[79]

So kommt schon Aristoteles auf dem Wege der Philosophie zu der Erkenntnis, daß alles gewordene Gute und Schöne nicht da sein würde, wenn es nicht ein ursprünglich Gutes und Schönes gäbe. Und noch vor Aristoteles hatte Platon im Timäus gesagt: „Gott ist — was überall das Bessere hervorbringt." Dies erkennen wir aber nicht erst durch die Philosophie, sondern es ist der Grundgedanke unseres Geistes, den wir philosophierend nur zur Klarheit des Bewußtseins bringen. Daß aber dieser Grundgedanke, der in jeder menschlichen Vernunft notwendig ein und derselbe ist, vor dem Bewußtsein unter so mannigfaltigen Formen der Vorstellungen erscheint, wodurch so verschiedene Vorstellungen von Gott unter den Menschen angetroffen werden, das hat außer den Verirrungen der philosophischen

Spekulation seinen Grund in Folgendem: Die religiöse Gefühlsstimmung der Andacht begnügt sich nicht mit der negativen Form der Ideen des Absoluten, sondern begehrt etwas Positives. Die Ideen des Absoluten geben uns nur die Vorstellung von Gott als dem notwendigen Wesen, welches der Urheber der Welt ist. Diesem Wesen, von dem wir weder eine Anschauung noch einen Begriff haben, gibt aber dann die Einbildungskraft gar leicht eine bestimmte Gestalt und der Verstand modelt es nach seinen Begriffen. Durch die Einbildungskraft, wenn sie nicht mehr von der Vernunft geregelt wird und bloß ihrem ästhetischen Interesse folgt, zerfällt aber die Idee der Gottheit polytheistisch in die Vielheit der Götterwelt. So wird die religiöse Vorstellung der Gottheit, getrieben von dem Bedürfnis nach Anschaulichkeit ihrer Vorstellungsweise, bildlich, indem sie ihre Ansicht vom höchsten Wesen an etwas Bekanntes, der Erfahrung Entlehntes anknüpft. Hier öffnen sich nun aber zwei verschiedene Wege zur Versinnbildlichung oder Symbolisierung der Gottesidee. Entweder man entlehnt die Bilder von göttlichen Wesen aus der Außenwelt, sei es daß man Gestirne und Naturerscheinungen personifiziert, sei es, daß man, wie der Grieche, seine Götter nach den Idealen der Menschengestalten bildet; oder man denkt sich Gott als ein persönliches geistiges Wesen, nach dem Bilde unseres eigenen Geisteslebens, wie wir dasselbe aus unmittelbarer innerer Erfahrung kennen. Hier scheidet Mosis Gesetz, welches jedes körperliche Bild von der Gottheit verbietet, den Monotheismus vom Polytheismus als Heidentum. Mochte auch der monotheistische Volksglaube hier und da äußeren Analogien folgen, mochte auch der Jude in Palästina seinen Jehova sich wie einen himmlischen Hohenpriester, der Katholik des Mittelalters seinen Gott wie eine Art von himmlischem Papst vorstellen, so liegt doch diesem Volksglauben, wenn man ihn seiner Bildlichkeit entkleidet, die Vorstellung von einer moralischen, die Welt beherrschenden Intelligenz zugrunde.

§ 77.

Unmittelbare Erkenntnis, nicht erschlossen oder bewiesen.

Mit der Idee der Gottheit haben wir den Grundsatz der Vollendung erst vollständig entwickelt. Dieser Grundsatz entwickelt sich also durch die Ideenlehre zu dem Satze: Alles, was ist, ist die vollendete Einheit eines erschaffenen Weltganzen, welches durch Gott als die einzige Ursache desselben besteht. Dies ist der Grundgedanke unserer Vernunft, gegen den wir das Wesen der Dinge, absolut betrachtet, nicht zu denken vermögen. Er ist in der Tat auch als solcher seit den Zeiten der Eleaten in der Metaphysik anerkannt worden, aber die Früheren betrachten ihn meist wie ein Axiom. Die absolute notwendige Einheit im Wesen der Dinge kann nur durch die transzendentalen Ideen gedacht werden. Nur nach den Ideen von Seele und Freiheit und unter der Idee der Gottheit können wir die Welt als vollständiges Ganze und als absolutes All der Dinge uns vorstellen. Denn nur durch diese Abhängigkeit der freien Substanzen von der Gottheit wird das Dasein der Einzelwesen objektiv notwendig in der Einheit des Weltganzen, das in unserer Erkenntnis subjektiv zufällig bleibt. Jedes einzelne Wesen sowie sein Zusammensein mit allen übrigen ist alsdann die Wirkung der höchsten Ursache. Also gerade das, was subjektiv für uns eine Sache des Zufalls ist, wird objektiv im Wesen der Dinge ein Werk der Notwendigkeit. Der Grundsatz der Vollendung spricht also kraft der vollständigen Idee der notwendigen Einheit objektiv die Unabhängigkeit des Seins der Dinge von dem Erkanntwerden derselben durch die menschliche Vernunft aus. Wir müssen daher objektiv für das Wesen der Dinge in der Tat die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale der Vernunft gemäß ist, und nicht nur die Idee desselben voraussetzen, obschon uns die Existenz desselben zurzeit noch unbegreiflich ist und obschon dasselbe subjektiv für unsere Erkenntnis nur eine Idee bleibt.

Das Verhältnis der Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit zu dem Grundsatze der Vollendung ist ein ganz eigentümliches, wie in unserer Erkenntnis kein zweites der Art

wieder vorkommt. Es könnte nämlich leicht scheinen, als ob sie aus dem Grundsatz der Vollendung erschlossene Begriffe seien und doch sind sie das nicht. Kant ließ sich dadurch täuschen und hielt sie für solche erschlossenen Begriffe. Da nun aber durch Schlüsse keine Begriffe, sondern Schlußsätze erschlossen werden, so war Kant auch genötigt, diese Schlüsse für dialektische, das ist nach seinem Sprachgebrauch für unvermeidliche Trugschlüsse zu erklären. Gäbe es überhaupt solche erschlossenen Begriffe, so wären diese von positivem und nicht von negativem Ursprung, was mit den Ideen nicht zusammenstimmt*.

---

* Eine ausführliche Kritik der Kantischen Ideenlehre habe ich in meinen Epochen der Geschichte der Menschheit Bd. 2, S. 287—308 gegeben, worauf ich hier verweise. Kant begeht in seiner Ideenlehre zwei Fehler. Der eine liegt in seiner Ansicht von dem Ursprunge der Ideen aus den Formen der Vernunftschlüsse; der andere betrifft seine Ansicht von der nur subjektiven Gültigkeit der Ideen als bloßer Regulative der Vernunft. Wenn durch die bloßen Formen der Vernunftschlüsse solche Grundbegriffe der menschlichen Erkenntnis erschlossen werden könnten, so müßte unsere Vernunft eine Schlußkraft sein, die durch die bloße Form des Schließens sich auch zugleich die Prämissen ihrer Schlüsse geben könnte, was ungereimt ist. Die Vernunft ist überhaupt kein mittelbares Vermögen und mithin auch kein Schlußvermögen, sondern ein unmittelbares Erkenntnisvermögen. Die von Kant begangene Verwechslung der Ideen mit den leitenden Maximen der Urteilskraft, die mit seiner irrtümlichen Ansicht von der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis zusammenhängt, hat ihren Grund darin, daß er das Prinzip der Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus (den Grundsatz der Vollendung) für ein bloß subjektives Prinzip hielt, während es in der Tat das höchste objektive Prinzip der Vernunft ist. Dieser Irrtum ist die Folge davon, daß er alle Erkenntnisse nur so auffaßte, wie sie vor der Reflexion erscheinen, wodurch sich die für sich dunkle unmittelbare Erkenntnis unserer Vernunft seiner Beobachtung entzog. Daher er denn meint, daß jener angeblich bloß subjektive Grundsatz (nämlich des bloßen Gebrauchs unserer Vernunft) nur durch einen transzendentalen Schein den Anschein der Objektivität erhalte. Ueber diese Verwechslung der Ideen mit den Regulativen der Urteilskraft verweise ich noch auf meine Theorie der Induktion. S. 164—170.

Die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft gibt, wird für alle Zeiten klassisch bleiben.

Man kann allerdings mit dem Schein eines Schlusses sagen: Nur das Vollendete ist wahrhaft vorhanden, und dann fortfahren: Nun können wir uns die vollendete Einheit eines Wesens nur in der Idee des selbständigen Geistes, d. i. der unsterblichen Seele, die vollendete Einheit der Kraft (der Kausalität) nur in der Idee des freien Willens, die vollendete Einheit des Weltganzen nur durch die Idee der Gottheit denken. Also ist die Seele unsterblich, der Wille frei und Gott da. Aber wo kommen denn die Begriffe von Seele, Freiheit und Gottheit her? Sie liegen nicht analytisch im Obersatz, sondern kommen synthetisch zu demselben hinzu. Zum Schluß fehlt der Mittelbegriff. Wir können uns allerdings die vollendete Einheit der Welt nur nach den Ideen denken, aber daraus, daß der Mensch sich die Sache nicht anders denken kann, würde noch gar nichts dafür folgen, wie die Sache selbst beschaffen sei, wenn jene Ideen nicht wesentliche Grundbestandteile unserer unmittelbaren Erkenntnis wären, und wenn wir nicht im Erkennen unserer Vernunft schlechthin trauten. Die Gültigkeit jener Ideen ruht also nicht auf der Kraft eines Schlusses, sondern auf dem ursprünglichen Besitz derselben und dem Selbstvertrauen unseres Geistes auf die Wahrheit seiner unmittelbaren Erkenntnis.

Jene Sätze sind keine Untersätze eines Schlusses, sondern sie tragen selbst die Natur von Obersätzen an sich. Die Ideen des Absoluten liegen nicht in dem Grundsatze der Vollendung, sondern sie entspringen aus der unvermeidlichen Anwendung dieses Grundsatzes auf die ursprünglichen Stammbegriffe unserer Erkenntnis. Der Grundsatz der Vollendung ist das Prinzip eines eigentümlichen Schematismus der Kategorien, der sich aber wegen des Gesetzes der Immanenz aller menschlichen Erkenntnis nur negativ und mittelbar an dem mathematischen Schematismus der Kategorien bildet. Unsere Vernunft hat in sich ein P r i n z i p, sich die Dinge vorzustellen unabhängig von der Beschränkung unserer Sinnlichkeit. Aber die B e g r i f f e und V o r s t e l l u n g e n, vermittels deren sie dies tut, sind von der Erfahrung abhängig und setzen dieselbe voraus. Jenes Prinzip ist der Grund-

satz der Vollendung, diese Vorstellungen sind die Ideen des Absoluten. Die Ideen des Absoluten sind also keine reinen Begriffe der Vernunft selbst, unabhängig von der Erfahrung, wie Kant voraussetzte, sondern Vorstellungen von der Verneinung der Schranken der Erfahrung, wodurch die Gegenstände der Erfahrung selbst nach einem Prinzip erkannt werden, welches unabhängig von der Erfahrung den Grund seiner Wahrheit in der Vernunft selbst hat. So ist in unserer menschlichen Erkenntnis z. B. Einfachheit als Idee nicht eine positive Vorstellung von der absoluten Einheit des Teils, sondern nur die Negation der Teilbarkeit eines Wesens — ein Gedanke, welchen wir brauchen, um die Beschränktheit aufgehoben zu denken, welche in der Vorstellung der unendlichen Teilbarkeit liegt. Die Ideen des Absoluten bilden sich also durch einen idealen Schematismus der Kategorien, welcher treu dem Gesetz der Immanenz und gemäß dem Prinzip der Vollendung in der Verneinung des Mathematischen, d. i. Unvollendbaren an der Zeitform, besteht. Wir negieren dadurch nicht den transzendentalen Grund der Zeit (oder auch des Raumes) in dem Wesen der Dinge selbst, sondern nur die Schranken an unserer Vorstellung davon (d. i. die Unvollendbarkeit). Wir heben z. B. mit der Idee der absoluten Einheit und Allheit nicht etwa die Vielheit der Dinge, sondern nur die Unabzählbarkeit derselben auf. Man hat, gleichsam im Gefühl der Gemäßheit der Bildung der Ideen mit dem Gesetz der Immanenz, die Idee für die Einheit des Begriffs und der Anschauung erklärt. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß die Einheit von Begriff und Anschauung in der Idee für uns von gar keiner positiven Bedeutung ist, eben weil die Ideen von negativem Ursprung sind. Wir können uns von dieser Einheit keine positive Vorstellung machen, sie bleibt für uns nur eine Idee, d. i. die Vorstellung von etwas, was in unserer Erkenntnis nicht verwirklicht ist.

Es gibt eine Klasse von philosophierenden Theologen[80], welche alle menschlichen Vorstellungen für empirisch erklären mit Ausnahme einer einzigen: der Idee des Unendlichen, wie sie sie nennen. In dieser Vorstellung, der

einzigen, welche a priori sein soll, suchen sie dann die Quelle unserer religiösen Überzeugungen. Wenn man aber diese Vorstellung genauer untersucht, so wird man finden, daß zweierlei ganz Entgegengesetztes darin enthalten ist: das mathematisch Unvollendbare der reinen Anschauung und die Ideen der Vollendung. Das erstere gehört ebensogut einer Erkenntnisweise a priori an, wie das letztere, aber es hat keinen Anteil an den religiösen Ideen. Unsere Erkenntnis ruht zunächst auf der reinen Anschauung, d. i. den Vorstellungen der Zeit und des Raumes. Diese reine Anschauung, welche die Basis unserer ganzen Erkenntnis ist, bringt aber auch durch die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes alle Rätsel in unsere Erkenntnis.

Raum und Zeit sind notwendig. Alle Sinnesqualitäten wie Farbe, Ton, Duft usw. fallen in die Zeit und in den Raum. Die Dinge außer uns erkennen wir aber als gestaltete Gegenstände im Raume, denen jene Qualitäten als Eigenschaften zukommen. Raum und Zeit bilden die mathematische Form unserer Erkenntnis, in der sich aller Gehalt der Sinnesanschauung zu einem Ganzen zusammensetzt. Durch die mathematische Anschauung besteht daher die Einheit unserer Weltanschauung. Mit ihr stehen wir gleichsam auf dem Grund und Boden, wo die reine Vernunft unmittelbar mit dem Sinn in Verbindung ist. Aber die reine Vernunft hat noch unabhängig vom Sinn besondere Rechte für sich. Diese spricht sie in den Ideen der Vollendung aus. Aber schon da, wo die Vernunft sich noch unter dem Einfluß des Sinnes (als sinnliche Vernunft) äußert, langt sie weiter, als der Sinn selbst. Raum und Zeit greifen in ihrer Unendlichkeit über jeden gegebenen Gehalt hinaus, und führen daher unseren Blick über den engen und beschränkten Horizont der Sinnesanschauung und Erfahrung hinaus. Daher kommt es, daß man anfänglich reinanschauliche Vorstellungen mit den Ideen verwechselt: Unendlichkeit und Zukunft selbst schon für Ideen hält. So denkt man sich die Unsterblichkeit als ein zukünftiges Leben nach dem Tode an einem anderen Orte des Raumes, etwa auf einem anderen Weltkörper, und nicht als Ewigkeit. Allein wenn die Vernunft zum vollständig aus-

gebildeten Bewußtsein gelangt, muß sie diese reinanschaulichen Vorstellungen gerade als die Schranken bildenden in unserer Erkenntnis anerkennen, sie fängt an, Unendlichkeit und Zukunft von der Ewigkeit zu unterscheiden und geht mit ihren Ideen über die reine Anschauung selbst, über Raum und Zeit, hinaus. Nun erst entsteht die große Schwierigkeit, denn nun geraten die Ideen des Absoluten mit der reinen Anschauung in Widerstreit. Ehe wir die Auftritte des Zwiespalts und der Zerrüttung sehen lassen, welche dieser Widerstreit der Gesetze der Vernunft veranlaßt, wollen wir noch eine Erörterung geben, die dazu dienen kann, noch ein Licht auf die Ideen zu werfen, das für die Auflösung jenes Rätsels nicht ohne Wichtigkeit ist.

6. Die Grenzbestimmung unserer Erkenntnis durch die Ideen des Absoluten.

§ 78.

Kant, Kr. r. V. S. 670—732. — Proll. § 59.

„Grenzen" und „Schranken". — Analogisch-symbolische Erkenntnis.

Wir wissen jetzt, daß die Vollendung der Welt, d. i. objektiv das All der Dinge, nur nach den Ideen des Absoluten gedacht werden kann, daß diese Ideen des Absoluten selbst aber nichts anderes sind als die Vorstellungen von der Aufhebung der Schranken unserer Naturerkenntnis, also Vorstellungen, die sich die Reflexion durch Negation der Beschränkung, mithin durch doppelte Negation bildet. Dies ist die Lehre von dem negativen Ursprung der Ideen. Durch den negativen Ursprung der Ideen und das Gesetz der Immanenz ist der menschlichen Erkenntnis eine Grenze gesetzt.

Das Bewußtsein meiner Unwissenheit, wenn dieselbe bloß zufällig ist, weit davon entfernt meine Nachforschungen zu endigen, ist vielmehr ein Antrieb zu weiteren Untersuchungen. Ist aber meine Unwissenheit nicht bloß zufällig, sondern notwendig, so würde alle weitere Forschung vergeblich sein, da ich alsdann an der Grenze der überhaupt möglichen Erkenntnis stehe. Daß aber meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei, und mich daher von aller weiteren Nach-

forschung freispreche, läßt sich nicht empirisch aus Beobachtung des Gegenstandes, sondern nur kritisch durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis ausmachen.

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außer einem bestimmten Bezirk liegt und diesen einschließt. Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, insofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. So ist z. B. die Unendlichkeit (Unvollendbarkeit) eine Schranke, aber keine Grenze des Raumes; der Raum selbst hat keine Grenze. Wenn ich mir die Erdoberfläche (dem Sinnenschein gemäß) als eine ebene Scheibe vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte. Mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber so weit gekommen, zu wissen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Teil derselben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmesser, und durch diesen die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Prinzipien a priori erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfangs, den sie enthält, der Größe und Schranken derselben.

Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbare weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Urteile a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben sich mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Objekt und alle Fragen über dergleichen unerforschliche Gegenstände bleiben für uns Probleme ohne Auflösung, von denen wir uns nicht einmal ein Bild entwerfen können.

Unsere Vernunft sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis übersinnlicher Dinge, ob sie gleich von ihnen keine bestimmten Begriffe haben kann und mit ihrer Erkenntnis auf die Sinnenwelt eingeschränkt bleibt. Unsere Erkenntnis hat also Grenzen und nicht bloß Schranken. So lange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenze, d. i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Denn die Möglichkeit der Entwicklungen geht bei der Mathematik ins Unendliche, ebenso die Aussicht auf immer neue Entdeckungen in den Naturwissenschaften. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Gegenstände im Raum, und was nicht ein Gegenstand der äußeren Anschauung sein kann, wie die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außer ihrer Sphäre, und sie kann niemals dahin gelangen. Selbst die Zustände und Tätigkeiten meines Inneren, obschon dieselben bestimmte Grade der Stärke, d. i. intensive Größe, haben, liegen außer dem Bereiche ihrer Konstruktionen und ihres Kalküls, da diese intensiven Größen der inneren Erfahrung durch extensive Größen der äußeren Erfahrung nicht meßbar sind; weshalb G a u ß mit vollem Rechte sagen konnte: die psychologischen Phänomene haben auf jeden Fall eine mathematische Grundlage, aber die Einsicht in dieselbe besitzt nur Gott. Ganz anders als mit der Mathematik ist es mit der Metaphysik bewandt, die uns vermittels der transzendentalen Ideen auf den Punkt führt, wo die Sinnenwelt an das Übersinnliche grenzt. Diese Begrenzung der Sinnenwelt durch die transzendentalen Ideen macht sich in folgender Weise.

Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes, niemals auf das Unbedingte. Die transzendentalen Ideen, welche dieses Unbedingte fordern, lassen sich daher in der Sinnenwelt nicht realisieren. Da sie aber doch un-

vermeidliche und notwendige Begriffe der Vernunft sind, so weisen sie auf ein Jenseits aller Erfahrung und geben somit der Erfahrungserkenntnis selbst eine Grenze. Erfahrung begrenzt sich nicht selbst. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen und dies ist das Feld der übersinnlichen Wesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf Bestimmung der Natur dieser Wesen ankommt, und wenn es sich nicht bloß um negative, sondern um bestimmte positive Begriffe von ihnen handelt, können wir nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben sich befindet, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinauszugehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft auf diesem Standpunkte noch übrig bleibt und durch die verhütet wird, daß wir nicht meinen, es gäbe nichts außer der Sinnenwelt, andererseits aber auch nicht außer derselben schwärmen, sondern uns mit der Kenntnis der Grenze begnügen und uns im Gebrauche der Vernunft auf derselben halten können. Die transzendentalen Ideen, welche uns den Fortgang bis zu übersinnlichen Dingen notwendig machen und uns so gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den übersinnlichen Dingen) führen, sind diejenigen Begriffe, welche auf der Grenze der menschlichen Erkenntnis liegen und der Sinnenwelt ihre Begrenzung geben. Diese objektive Begrenzung der Sinnenwelt (des Feldes der Erfahrung), d. i. die Beziehung auf etwas anderes, was selbst nicht Erfahrung ist, sondern dieser zugrunde liegt, zeigt zugleich an, was die Erfahrung der absoluten Vollendung unfähig macht, d. h. sie lehrt uns die Schranken der menschlichen Vernunft kennen.

Die Vollendung der Sinnenwelt zum absoluten Ganzen ist unmöglich, weil in ihr die Reihenfolge der Wesen und Eigenschaften, der Bewirkungen und der Verknüpfung der Wesen zu einem Ganzen der Wechselwirkung auf der Seite der Bedingungen ins Unendliche zurückläuft. Dasjenige nun, was den Grund dieses unendlichen Regressus auf der Seite der Bedingungen in der Sinnenwelt in sich enthält, ist der Raum und die Zeit. Durch die Unvollendbarkeit und Stetigkeit von Raum und Zeit werden wir in der Sinnenwelt nur immer von Bedingung auf Bedingung zurückgewiesen, ohne jemals auf einen ersten unbedingten Anfang aller Bedingungen zu kommen. Raum und Zeit sind also die Schranken, welche an unserer Erkenntnis haften und welche wir uns für das Wesen der Dinge selbst aufgehoben denken müssen, wenn wir uns dasselbe absolut vorstellen wollen. Diese Schranken lernen wir somit kennen aus der Kenntnis der Grenze unserer Vernunft und diese Kenntnis verschaffen uns die transzendentalen Ideen. Die Schranken unserer Vernunft erstrecken sich bis an die Grenze unserer Erkenntnis, gehen aber nicht über dieselbe hinaus.

Durch diese Grenzbestimmung wird auch der anscheinende Widerstreit gehoben, welcher aus der Beschränkung unserer Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung einerseits und der Forderung bis zu Begriffen außer diesem Gebiete fortzugehen andererseits zu entstehen scheint. Beides kann gar wohl zusammen bestehen, aber nur gerade auf der G r e n z e alles erlaubten Vernunftgebrauchs. Denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung, als zu dem der übersinnlichen Wesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen zur Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis dienen, indem sie einerseits verhüten, Erfahrungserkenntnis unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts als die Sinnenwelt übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und sich eine Erkenntnis der übersinnlichen Dinge anzumaßen.

Hierdurch läßt sich auch die Art dieser Begrenzung genauer bezeichnen. In dem Begriffe einer Grenze liegt nämlich,

daß in ihr eine Berührung stattfinde dessen, was von ihr umschlossen ist, mit demjenigen, was außer ihr liegt und das Abgegrenzte umgibt. Die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit, welche auf der Grenze unserer Erkenntnis der Sinnenwelt liegen, sind lauter Begriffe von übersinnlichen Wesen. Wenn es auf die wirkliche Bestimmung dieser Wesen ankommt, so sind wir darüber in völliger, nicht zu hebender Unwissenheit. Denn denken wir ein solches Wesen durch nichts als reine Vernunftbegriffe (Kategorien), so denken wir uns wirklich nichts Bestimmtes (da die Kategorien nur die Gedankenformen möglicher Dinge sind, die erst mit einem bestimmten Gehalt der Erkenntnis erfüllt werden müssen), denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es kein übersinnliches Wesen mehr, sondern gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen zum Beispiel die Idee des höchsten aller Wesen nehmen.

Wir müssen uns die Gottheit als das absolut-notwendige Wesen denken, d. i. als das Wesen, dessen Dasein (Wirklichkeit) Notwendigkeit ist. Nun fragt es sich aber, ob und wie man sich ein Ding dieser Art auch nur denken könne. Da zeigt es sich denn, von der Notwendigkeit des Daseins dieses Wesens (also von der Art seiner Existenz) habe ich keine positive, sondern nur eine negative Vorstellung, indem ich die Zufälligkeit des Daseins der Wesen einerseits und die Wesenlosigkeit der Gesetze (der Formen der Notwendigkeit) andererseits aufgehoben denke. Ebenso geht es mir mit seiner Kausalität durch Freiheit. Wir haben eine bestimmte Vorstellung von der Wirksamkeit eines Dinges nur nach Naturgesetzen. Die Kausalität der höchsten Ursache könnte aber, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen, wir können uns dieselbe nur als das Gegenteil jeder Kausalität nach Naturgesetzen denken, ohne eine bestimmte positive Vorstellung davon zu haben. Die Kategorien des Wesens und der Ursache, durch die ich die Gottheit denke, lassen es also unbestimmt, in was die Wesenheit Gottes besteht und wie die Kausalität desselben beschaffen ist. Das Was und Wie dieses Wesens bleibt mir unbekannt.

Aber obgleich das Erfahrungsfeld somit von etwas umgrenzt wird, was uns an sich völlig unbekannt ist, so verschafft uns doch die Kenntnis der Grenze unserer Erkenntnis einen bestimmten Begriff von dem Verhältnis dessen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist. Wir halten uns demnach auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Sinnenwelt zu den Ideen haben mag. Denn alsdann legen wir den Gegenständen der Ideen keine Eigenschaften an sich bei, sondern bloß dem Verhältnis derselben zur Sinnenwelt. Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Wenn man sich die Regierung eines Staates unter der Führung eines Schiffes durch einen Steuermann vorstellt, so ist dies eine Vorstellung nach der Analogie. Dabei wird der Gegenstand eines Begriffs nicht vermittels einer direkten Anschauung bestimmt, sondern die Art der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung wird auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie ein entsprechender Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann, übertragen. Eine solche Vorstellungsart ist, wenn uns die Glieder des anderen Verhältnisses unbekannt sind, jederzeit symbolisch. Ein anschaulich gegebener Gegenstand dient nämlich zum Symbol oder Sinnbild eines anderen, vielleicht ganz unbekannten Gegenstandes, wenn der Begriff von letzterem nicht dem Inhalt, sondern der Form der Reflexion nach übereinkommt mit der Art der Reflexion über ersteren*. Jede positive und bestimmte Vorstellung von Gott und den göttlichen Dingen ist daher symbolisch oder bildlich. Wollen wir aber eine bilderfreie Vorstellungsart, so bleibt uns dafür nur die negative Form der Ideen des Absoluten stehen.

---

* So war z. B. die Sonne vielen alten Völkern ein Symbol der Gottheit, indem sie in dem großen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles erteilt (Licht und Wärme) ohne zu empfangen.

§ 79.

Kritische Philosophie gegen Philosophie des Absoluten.

Die Lehre von der Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis durch die Ideen des Absoluten ist der Kardinalpunkt, worin sich die auf Kritik der Vernunft gegründete Philosophie von der sogenannten Philosophie des Absoluten unterscheidet. Die Kritik unseres Erkenntnisvermögens zeigt uns: das Absolute ist für uns ein Ding, wovon wir gar keine Vorstellung haben, worüber wir nur sprechen wie der Blindgeborene von der Farbe (weder Ton noch Duft). Dagegen haben Schelling und Hegel ohne vorhergegangene Kritik der Vernunft ohne weiteres angenommen: es gebe eine positive Erkenntnis des Absoluten und darum eine Wissenschaft vom Absoluten.

Die Verheißung des absoluten Wissens hat einen gewissen Reiz für die Phantasie, aber je verlockender eine anscheinend so vielversprechende Aussicht ist, desto mehr hat der nüchterne Verstand Ursache auf seiner Hut zu sein, daß er nicht von der Einbildungskraft irregeführt werde. Das Phantom der absoluten Philosophie, das wie ein Meteor an dem literarischen Himmel Deutschlands vorüberzog und die Augen vieler eine Zeitlang blendete, muß uns gerade auffordern, kritisch das Gewisse von dem Ungewissen, den wirklichen Besitz notwendiger Vernunftwahrheiten von dem bloß eingebildeten Besitz gewünschter und erträumter Erkenntnisse zu scheiden.

Die Lösung der Aufgabe: Alles aus dem Absoluten wissenschaftlich abzuleiten, wäre offenbar nur unter zwei Bedingungen möglich, entweder wenn der menschliche Geist das Vermögen oder ein Organ besäße, um das Absolute und die Einheit aller Dinge zu schauen, d. i. unmittelbar zu erkennen; oder wenn der Geist des Menschen selbst das Absolute wäre, so daß er, um das Weltall zu begreifen, weiter nichts nötig hätte, als zum vollen Selbstbewußtsein zu gelangen.

Schelling nahm das erstere an und er beschrieb das Vermögen für die Erkenntnis des Absoluten als intellektuelle Anschauung. In dem Begriffe einer solchen

Anschauung der Vernunft liegt allerdings kein Widerspruch. Intellektuelle Anschauung wäre die ursprüngliche Erkenntnis der Vernunft, deren sich diese auch unmittelbar ohne Reflexion bewußt wäre. Aber von einer solchen Anschauung kann in unserer Vernunft nicht die Rede sein, eben weil wir an inneren Sinn und Reflexion gebunden sind. Besäßen wir aber auch in der Tat eine solche, so würden wir damit doch noch keine Erkenntnis des Absoluten haben. Unsere Vernunft ist nämlich unter zwei Formen an Sinnlichkeit gebunden: an die äußeren Sinne, welche die Anschauung der Außenwelt einleiten und an den inneren Sinn der Selbsterkenntnis. Um im Besitz einer positiven Erkenntnis des Absoluten sein zu können, müßten wir unsere Vernunft nicht bloß von den Vermittlungen der Wahrnehmung ihrer eigenen Erkenntnis durch inneren Sinn und Reflexion, sondern auch von der äußeren Sinnlichkeit befreit denken, was eine wesentlich andere Organisation der Vernunft als die menschliche voraussetzen würde. Die Erdichtung einer intellektuellen Anschauung in unserer Vernunft entsteht immer nur durch die Phantasie, daß wir uns bald von dieser, bald von jener Beschränkung des Sinnes zu befreien wähnen, während wir die Beschränkung doch in der Tat nur zum Versuch einmal durch Negation aufheben. So meinte F i c h t e schon in der inneren Anschauung eine intellektuelle zu finden, nur weil sie n i c h t vom äußeren Sinne gegeben wird, oder im reinen Selbstbewußtsein, weil es n i c h t sinnliche Anschauung ist. Ebenso meinte S c h e l l i n g von der Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit in der Vernunft, sie sei intellektuelle Anschauung, weil sie n i c h t sinnlich ist. Aber das reine Selbstbewußtsein ist gar keine Anschauung, sondern eine Vorstellunag der Reflexion, und die Grundvorstellung der notwendigen Einheit ist nicht ursprünglich klar, sondern ursprünglich dunkel. Schelling verwechselt die ursprüngliche formale Apperzeption mit Anschauung und zugleich mit der vollendeten Erkenntnis unserer Vernunft, welche wir die transzendentale Apperzeption genannt haben. Wenn Schelling gegen Kants Trennung des empirischen und reinen Erkennens a p r i o r i einwendet, daß am Ende doch das Ganze unserer Erkenntnis unter einem Gesetz der Notwendigkeit stehe, so hat er unsere transzenden-

tale Apperzeption im Auge, übersieht aber (weil er intellektuelle Anschauung postuliert), daß diese eben nur durch jene Trennungen und in ihnen beobachtet werden kann. Dagegen hat er unsere formale Apperzeption im Auge, wenn er in der Kopula des A ist A seine absolute Identität aufweisen will, aber er verkennt ihre ursprüngliche Leerheit, indem er in ihr nicht nur die Form der Einheit und Notwendigkeit systematisch, sondern auch das Wesen seiner absoluten Vernunft oder das All-Eins gleichsam physikalisch sehen will.

Die andere Voraussetzung, daß der menschliche Geist selbst das Absolute sei, hat Hegel gemacht. Wir wollen ihm nicht entgegnen, daß unser Geist ein sinnlich beschränkter sei, denn das leugnet er ja eben: wir wollen uns auch nicht darauf berufen, daß wir die Kenntnis von der sinnlichen Beschränktheit unserer Vernunft aus innerer Erfahrung und eigener Selbstbeobachtung geschöpft haben, denn die Richtigkeit dieser Beobachtung läßt er nicht gelten; sondern wir wollen nur zusehen, zu welchen abenteuerlichen und ungereimten Konsequenzen seine Lehre führt.

Soll es für uns ein absolutes Wissen geben, d. i. soll alles dem Menschen erkennbar sein, so darf es

1. keine höhere Vernunft geben als die Menschenvernunft. Die menschliche Vernunft ist alsdann die absolute Vernunft selbst. Die Denkgesetze unseres Verstandes sind dann auch zugleich die Weltgesetze.

2. Sein und Denken müssen identisch sein. Der Gedanke oder der Begriff ist das Ding selber. Der Denkprozeß ist der Schöpfungsprozeß und ein vom menschlichen Denken unabhängiges Sein der Dinge gibt es nicht. Denn ein solches würde für den Menschen entweder gar nicht oder wenigstens nicht absolut erkennbar sein. Ist dagegen Sein und Denken einerlei, so braucht man, um alles zu wissen, nur das Denken zu erforschen. Die Denklehre ist die Wissenschaft des Alls. Nicht nur die Metaphysik, alle Wissenschaft verwandelt sich in bloße Logik.

Wenn Sein und Denken identisch ist, so ist die menschliche Vernunft der Inbegriff alles Wirklichen. Daher der Satz: was wirklich ist, das ist vernünftig. Es existiert nichts jenseits des menschlichen Denkens und Erkennens, und alles, was im Menschengeiste auf ein Jenseits hinzuweisen scheint, jede in der Wirklichkeit nicht realisierte Idee ist nach dieser Lehre ein Hirngespinst und bloßer Wahn. Auch das Absolute ist nur in mir und meinem Denken und es gibt kein reales Jenseits und kein reales Absolutes neben mir. Nun ist dasjenige, was in unserem Denken angetroffen wird, der Begriff. Daher wird in der Hegelschen Schule der Begriff für das Absolute und zugleich auch für das Wirkliche erklärt. So führt dieses Philosophem die Spekulation wieder auf den Standpunkt des Realismus des Allgemeinen, d. i. der Verwandlung der Begriffe in Wesen, zurück. Ein höchster Begriff soll alle anderen Begriffe und damit zugleich alle Wirklichkeit aus sich gebären. Dies Wunder der Schöpfung soll durch die sogenannte dialektische Bewegung der Begriffe geschehen, deren Wesen darin bestehen soll, daß der Begriff zuerst in sein Gegenteil umschlägt und von diesem vermittels der Identität beider wieder zu sich selbst zurückkehrt. Der Urbegriff, von dem Hegel dann ausgeht, ist der Begriff: Sein, dessen Gegenteil ist: Nichts. Daher ist das Prinzip dieser Lehre: Sein ist Nichts. Unter Sein versteht aber hier Hegel nach seiner eigenen Erklärung das reine oder das prädikat- und eigenschaftslose, qualitätslose Sein, d. h. den Begriff der nackten Existenz. Dieses Sein ist (existiert) zwar, aber es ist nichts Bestimmtes, Qualifiziertes. Dieser Begriff von Sein ist offenbar nicht identisch mit der Negation alles Seins oder dem Nichts, das der Existenz selbst entgegengesetzt ist. Hegels reines Sein ist die assertorische Kategorie der Modalität: das bloß modalische Sein, von dem alle Qualitäten ausgeschlossen sind. Dieses ist allerdings gleich dem qualitativen Nichts, aber keineswegs gleich dem modalischen Nichts, vielmehr bleibt dieses letztere dem reinen Sein ewig kontradiktorisch entgegengesetzt. So beruht also das Prinzip der Hegelschen Lehre, auch ganz abgesehen davon, daß es nicht einmal ein Urteil, sondern nur eine Vergleichungsformel zweier Begriffe ist, auf einer plumpen Begriffsverwechslung. Hätte es

aber in der Tat mit der Hegelschen Dialektik seine Richtigkeit, so müßte das Grundgesetz alles menschlichen Denkens, der Satz des Widerspruchs falsch sein. Denn nach dieser Dialektik ist jedes Ding nicht nur sich selbst, sondern auch seinem Gegenteil gleich. Sein ist nicht nur = Sein, sondern auch = Nichts, d. h. A = A und A = Non-A; was sich nicht einmal denken läßt.

Dieses reine Sein, welches zugleich das All und das Nichts sein soll, wird dann zuletzt noch für die Gottheit erklärt. Wir wissen aber, Gott ist nicht ein inhaltsleerer Begriff vom Sein, sondern gerade die Fülle alles Seins und Wesens, das, von dessen Wesen und Qualitäten (Eigenschaften) wir uns keinen Begriff zu machen vermögen. Da nun aber das Hegelsche System die bloße assertorische Kategorie der Modalität, den bloßen Begriff des reinen Seins, und nicht das höchste Wesen, als die Urquelle von Allem und Jedem betrachtet, so ist dieses System im Grunde Atheismus, und die Gottheit ist darin nur ein müßiger Gedanke, auf den die Lehre selbst nicht führt. Wie kommt nun da der Philosoph doch noch auf Gott zu sprechen? Darum, weil er neben allen Fehlern seiner Spekulation ebenso wie alle anderen Menschen die Idee der Gottheit in sich trägt und es nicht vermeiden kann, Gott als das Höchste von allem vorauszusetzen. Da ihm nun durch die Fehler seiner Spekulation der leere Begriff des Seins zum Höchsten wird, so mußte er diesen mit der Idee der Gottheit verwechseln. Wenn wir die Hegelsche Lehre von ihrer nichtssagenden und beweisenden Dialektik entkleiden, so liegt ihr der Traum der buddhistischen und neoplatonischen Weltansicht zugrunde, daß das All Nichts sei in ewiger Ruhe. Diese Lehre mag wohl buddhistischen Mönchen genügen, aber sie paßt nicht zur Kultur der westeuropäischen Völker. Inmitten dieser Kultur und nach den glänzenden Entdeckungen Kants steht dieses Philosophem in der Geschichte der Philosophie da als eine der traurigsten und abgeschmacktesten Verirrungen der philosophierenden Vernunft.

Schlußanmerkung zum dritten Kapitel.

§ 80.

Tableau der ganzen unmittelbaren Erkenntnis.

Zur Veranschaulichung der Resultate aller bisherigen Untersuchungen können wir jetzt ein Tableau des Baues unserer unmittelbaren Erkenntnis aus ihren Elementen und Grundbestandteilen aufstellen, wie es nebenstehende Tafel zeigt.

Die Kategorien liegen im Mittelpunkte, die transzendentalen Ideen dagegen auf der Grenze unserer Erkenntnis: die positive Bestimmung ihrer Gegenstände fällt schon über unsere Erkenntnis hinaus. Die Ideen liegen, verdeckt von den Naturgesetzen, in der untersten Tiefe unserer Erkenntnis gewissermaßen verborgen, und um an den Ort ihres Ursprungs zu gelangen, müssen wir von der Oberfläche unserer Erkenntnis (der Sinnesanschauung) aus gleichsam an der Leiter der Negationen der Beschränkungen des mathematischen Schematismus der Kategorien hinabsteigen.

Dieses Schema veranschaulicht auch, wie die metaphysischen Grundsätze, diese synthetischen Urteile aus bloßen Begriffen entstehen. Ein solches Urteil entspringt nicht aus einer einzelnen Kategorie, sondern aus der Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema. Den einen Begriff (das Schema) sendet die Vorstellung der Zeit herüber, der andere (die Kategorie) steigt aus der spekulativen Grundvorstellung der notwendigen Einheit herauf. Die Möglichkeit des Schemas beruht auf der Zeit, denn ohne Zeit gäbe es keine Beharrlichkeit, keine Zeitfolge und keine Gleichzeitigkeit. Die Möglichkeit der Kategorie dagegen beruht auf der spekulativen Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit. Das Schema ruht daher im eigentlichen Sinne des Wortes auf seiner Kategorie, die letztere ist der Träger und die Basis des ersteren. Die Kategorie liegt dem Schema zugrunde. Man kann sich keine Veränderung ohne Ursache, kein Werden anders als bewirkt denken. Ein absolutes Werden ohne Ursache ist nicht möglich, eben weil in unserer Erkenntnis der Begriff

des Werdens auf dem Begriffe der Ursache ruht. Ebenso kann man sich keine Beharrlichkeit des Seins ohne Wesenheit eines Gegenstandes denken.

Das Grundverhältnis unserer unmittelbaren Erkenntnis ist das der materialen Apperzeption zur formalen in der transzendentalen Apperzeption nach dem Schema:

zufällig gegebener Gehalt } der Erkenntnis
ursprüngliche Form }

und Bestimmung des Gehalts durch die Form in der Erkenntnis.

Aus den drei Grundverhältnissen des Gehalts zur Form:

1. Auffassung des einzelnen Gehalts in die Form,
2. Zusammenfassung verschiedenen Gehalts in derselben Form
   (Bestimmtsein des einen durch das andere),
3. Bestimmung des ganzen Gehalts durch die Form
   (Abhängigkeit der Teile von der Form des Ganzen)

entspringen die drei Kategorien jedes Moments.

Der Schematismus der Kategorien gestaltet sich dann in zweifacher Weise, das eine Mal positiv, das andere Mal negativ, wie folgender Überblick zeigt:

Vernunftbegriff	Anwendung desselben auf Gegenstände	
Wesen	unter Bedingungen des	ohne Bedingungen des
Ursache	Raumes und der Zeit als	Raumes und der Zeit als
Gemeinschaft	Naturgesetze	Ideen des Absoluten.

Dadurch treten auseinander:

die Zeitlichkeit und die Ewigkeit
der Existenz
der Dinge.

Die objektive synthetische notwendige Einheit des Wesens der Dinge besteht in unserer Erkenntnis durch Raum und Zeit, durch die schematisierten Kategorien und transzendentalen Ideen. Denn nur dadurch, daß alles in Raum und Zeit unter Naturgesetzen zusammenfällt und dieses Naturganze nach den transzendentalen Ideen absolut bestimmt wird, haben wir objektiv die notwendige Einheit der Welt. Ohne

diese absolute Bestimmung ist es bei der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit sowie der Wesenlosigkeit der Naturgesetze unmöglich, die Welt als Ganzes zu denken. Die Totalität aller Bedingungen der Existenz aller Dinge ist aber nur durch ein notwendiges Wesen möglich, welches der Urheber von Allem und Jedem ist. Die Notwendigkeit dieses Wesens muß zugleich Wirklichkeit sein, d. i. es muß da sein. Denn ohne die Existenz dieses Wesens wäre auch die Existenz aller anderen objektiv und an sich nicht möglich. Die Vereinigung von Wirklichkeit und Naturnotwendigkeit in einem Wesen, durch das das Ganze aller Dinge besteht, d. i. die vollendete notwendige Einheit von Gehalt und Form (Wesen und Gesetz), können wir uns aber nur als ein Ideal der Vernunft denken. In dem Begriffe des Wesens liegt nicht der Begriff des notwendigen Daseins, selbst noch nicht in dem des absoluten Wesens, wohl aber in der Idee der Gottheit. Notwendig ist für uns das, was in unserer Erkenntnis durch das Wesen der Vernunft selbst (durch die formale Apperzeption), zufällig das, was nicht durch ihr inneres Wesen, sondern durch ein ihrem Wesen fremdes Gesetz der Anregung von außen her (durch die materiale Apperzeption) bestimmt ist. Notwendig ist also das, was a priori erkannt wird. Kein Wesen wird aber a priori erkannt, sondern nur die leeren wesenlosen Formen der notwendigen Einheit: Raum, Zeit und Naturgesetz. Das notwendige Wesen ist daher für uns ein verborgenes Blatt. Das Dasein der Masse ist nur von blinder und nicht von verständlicher Notwendigkeit. Die Masse ist zwar (als Gehalt der Erkenntnis) gegen die ursprüngliche Form der reinen Vernunft (die formale Apperzeption) vollständig bestimmt, aber nicht durch dieselbe gegeben, daher sie auch nicht durch einen reinen Vernunftbegriff, sondern durch das mathematische Schema der Beharrlichkeit vorgestellt wird. Wie kommen wir nun da auf die Gottheit als das notwendige Wesen, dessen Notwendigkeit nicht durch die Anschauung als Beharrlichkeit in der Zeit gegeben ist, sondern als absolut nur durch Begriffe der reinen Vernunft gedacht werden kann? Durch die absolute Bestimmung der notwendigen Einheit aller Gegenstände der Welt.

Die Form der notwendigen Verbindung des zufälligen Gehalts ist die Kategorie der Gemeinschaft. Diese enthält in sich die Kategorien: Wesen und Ursache.

Der absolute Grund derselben ist die Wesenheit (Substantialität) der einen Notwendigkeit, die alles hält und trägt.

Die Notwendigkeit des Abhängigen findet aber durch die Kausalität des höchsten und notwendigen Wesens statt.

Dies ist der Zusammenhang der Begriffe, wie er durch die ursprüngliche Grundvorstellung der notwendigen Einheit (d. i. durch die formale Apperzeption in der Einheit der transzendentalen Apperzeption) mit Notwendigkeit bestimmt ist*.

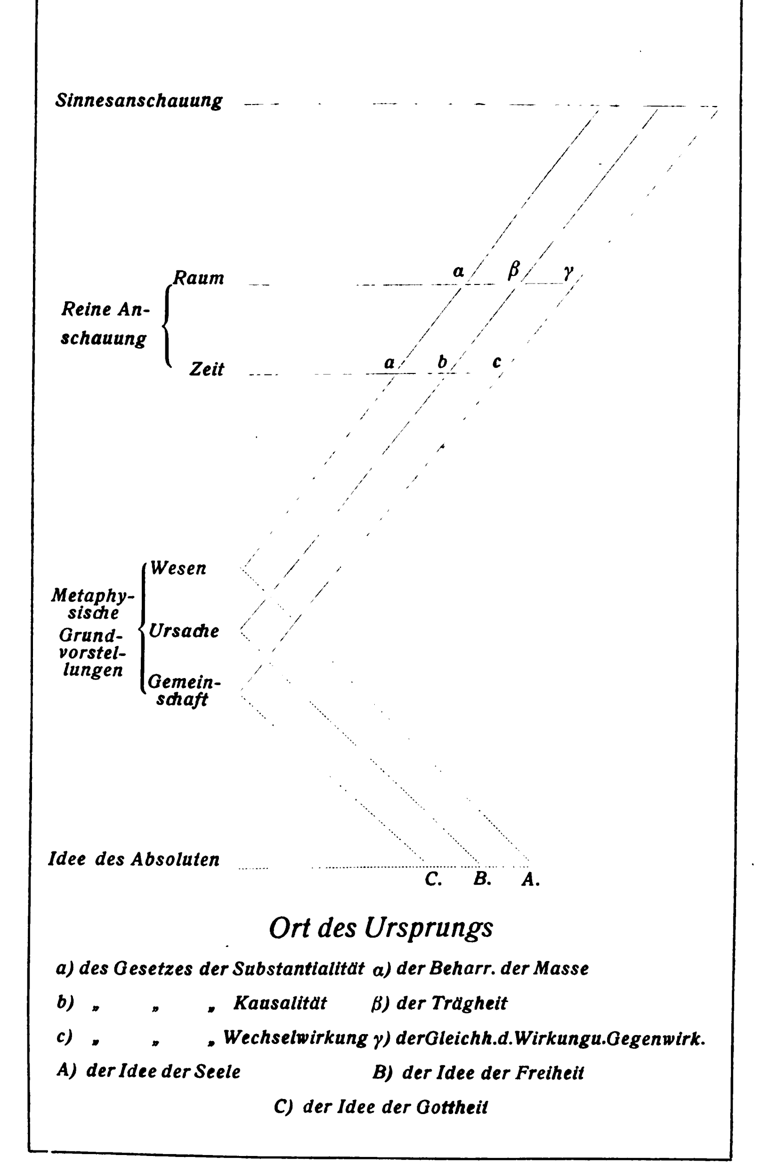
Auch die Verhältnisse des Bewußtseins lassen sich symbolisch konstruieren, wie die zweite Tafel zeigt. Denkt man sich die vorige Konstruktion der unmittelbaren Erkenntnis als Grundriß in einer Ebene und diese Konstruktion des Bewußtseins in einer anderen, senkrecht auf jener stehenden Ebene, so erhält man zugleich ein Bild von dem Verhältnis des Bewußtseins zur unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft. Dies Bild zeigt auch, wie der untere Gedankenlauf einerseits im Bewußtsein zwischen dem inneren Sinn und der Reflexion, andererseits aber auch vermittelnd zwischen der inneren Wahrnehmung und der unmittelbaren Erkenntnis steht.

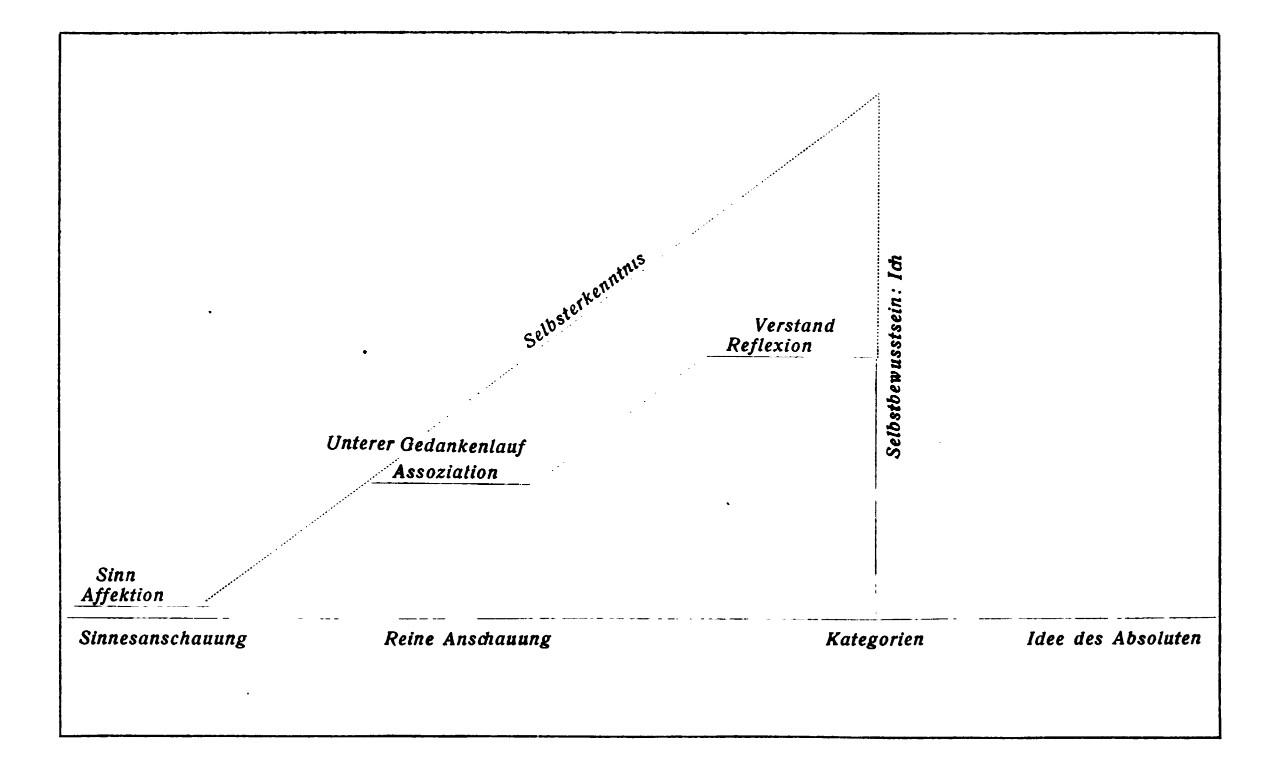
(Siehe nebenstehende Tafel.)

Tatsächlich sind die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit in jedem Menschengeiste vorhanden kraft der Natur seiner vernünftigen Erkenntnis, gleichviel, ob man sie verleugnet oder anerkennt. Aber sie liegen, jenseits aller Anschauung, in der äußersten Tiefe unserer Erkenntnis, so daß sie, wie schon Platon bemerkte, nur mit Mühe zu erkennen sind und gleichsam wie aus der Verborgenheit hervorschimmern. Unmittelbar kündigen sie sich nur dem

* Vergl. meine Epochen der Geschichte der Menschheit. Bd. 2. S. 328—334.




Sinnesanschauung
Raum
Reine Anschauung
Zeit
a
β
γ
a
b
c
Wesen
Metaphysische Grundvorstellungen
Ursache
Gemeinschaft
Idee des Absoluten
C.
B.
A.
Ort des Ursprungs
a) des Gesetzes der Substantialität
α) der Beharr. der Masse
b) „ „ „ Kausalität
β) der Trägheit
c) „ „ „ Wechselwirkung
γ) derGleichh.d.Wirkungu.Gegenwirk.
A) der Idee der Seele
B) der Idee der Freiheit
C) der Idee der Gottheit


Selbsterkenntnis
Verstand
Reflexion
Selbstbewusstsein: Ich
Unterer Gedankenlauf
Assoziation
Sinn
Affektion
Sinnesanschauung
Reine Anschauung
Kategorien
Idee des Absoluten



religiösen Gefühle an. Vor der Reflexion und der Deutlichkeit ihrer Begriffe erscheinen sie aber erst nach all den künstlichen Vermittlungen, die wir durchlaufen haben. Da aber das religiöse Gefühl nicht allenthalben geweckt ist und der reflektierende Verstand irregehen und sie verfehlen kann, so entsteht die Möglichkeit, sie zu leugnen oder an ihnen zu zweifeln. Daher hat sich auch die Meinung gebildet, die Kunde von der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein der Gottheit liege nicht ursprünglich in uns, sondern komme uns erst durch Offenbarung von außen zu. Das ist indessen nur ein Notbehelf. Denn jede Kunde von außen gibt uns nur historische oder empirische Wahrheiten. Religiöse Wahrheiten dagegen sind notwendige Vernunftwahrheiten, die in synthetischen Urteilen a priori bestehen.

Die Kategorien sind der Schlüssel zu möglichen Erfahrungen und somit zu den Naturerscheinungen. Seele, Freiheit und Gott dagegen bezeichnen Dinge, von denen wir keine Anschauung haben und von denen wir uns auch keinen Begriff machen können; sie sind nur Ideen. Die Vollendung, welche sie den Begriffen von Wesen, Ursache und Gemeinschaft geben, kann in concreto nicht dargestellt werden und ist in der Wirklichkeit nicht anzutreffen. Da wir nun aber, ganz abgesehen von unserer Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge, die Vollendung im Wesen der Dinge selbst nur nach diesen Ideen zu denken vermögen, so muß ihnen doch auch irgendwie und irgendwo eine gewisse Realität zukommen, d. i. sie können nicht bloß subjektive Vorstellungen sein, sondern es müssen ihnen auch irgendwo Gegenstände entsprechen. Da aber diese Ideen auch andererseits der Natur und Erfahrung widerstreiten, so scheint ihnen alle objektive Realität wiederum abzugehen. Wie läßt sich nun dieser Schwierigkeit und dieses Widerstreits unerachtet, die Realität der Ideen dennoch denken?

Viertes Kapitel.

Der transzendentale Idealismus.

§ 81.

Gegensatz der idealen und der empirischen Erkenntnis.

Überblicken wir die Resultate unserer bisherigen Untersuchungen, so können wir leicht bemerken, daß uns noch eine Frage zu beantworten übrig ist. Wir haben nämlich die spekulativen Grundgedanken unserer Vernunft jetzt vollständig aufgewiesen und festgestellt. Alle diese wurzeln auf dem Grund und Boden einer ursprünglichen und unmittelbaren Grundvorstellung unserer Vernunft, sie entspringen aus der ursprünglichen Form der notwendigen Einheit an unserer Erkenntnis. Dem Grundsatze der Vollendung gemäß stellt sich aber das Gesetz der vollendeten notwendigen Einheit für das Wesen der Dinge unter der doppelt verneinenden Form der Ideen des Absoluten dar. Gerade das, was wir als das Allerrealste im Wesen der Dinge voraussetzen müssen, können wir uns nur durch Vorstellungen denken, die für uns nichts als Ideen sind. Aber eben darum muß diesen eine, wenn auch uns unerkennbare Realität zukommen. Wir kommen also hier auf die Frage nach der Realität der transzendentalen Ideen, eine Frage, die sich nicht umgehen läßt. Wir können diese Ideen nicht als nichtige Hirngespinste verwerfen. Denn an sich und abgesehen von dem, wie wir die Dinge in der Natur erkennen, ist alle Wirklichkeit in ihnen allererst gegründet und abgeschlossen. Wir können uns das Wesen an sich nur als Seele, die Kausalität an sich nur als Freiheit und das Dasein der Welt an sich nur als Schöpfung der Gottheit vorstellen. Es muß daher den Gegenständen jener Ideen auch irgend eine Wirklichkeit zukommen. Wo haben wir aber diese Wirklichkeit zu suchen? Da sie in der Sinnenwelt nicht angetroffen wird, so kann sie nur in einer übersinnlichen Welt zu finden sein. Welche Vor-

stellung haben wir uns nun aber von dieser übersinnlichen Welt und ihrem Verhältnis zur Sinnenwelt zu machen?

§ 82.

Ursache dieses Gegensatzes: die Vorstellung von Raum und Zeit. Deren Ungültigkeit für das Wesen der Dinge selber. Transzendentaler Idealismus.

Wir haben gesehen, daß unsere Vernunft keine positiven Vorstellungen von übersinnlichen Dingen besitzt, und haben in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe den Grund der Täuschung kennen gelernt, nach welcher es scheint, als ob der Verstand für sich durch bloßes Denken besondere Dinge einer übersinnlichen Welt erkennen könne. Andererseits haben wir gesehen, daß die Erkenntnis unserer Vernunft eine sinnlich beschränkte sei und daß diese Beschränktheit nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ stattfinde. Wir erkennen nur einen Teil der Dinge und jedes einzelne Ding nur unvollständig. Eine Ergänzung dieser Teile zum vollendeten Ganzen ist aber nicht möglich, da Unvollendbarkeit eine objektive Beschaffenheit der Sinnenwelt selbst ist.

Die sinnlich beschränkte Erkenntnis unserer Vernunft ist daher nicht nur darin von der des Allwissenden verschieden, daß sie etwa nur einen Teil von der Erkenntnis des Allwissenden ausmachte, sondern sie ist auch der Art nach eine ganz andere.

Der Grund des Gefühls von der Beschränktheit unserer Erkenntnis liegt nicht bloß in dem untergeordneten Standort, den wir in der Welt einnehmen, auch nicht allein darin, daß wir dem Gehalt nach so wenige Dinge kennen; denn wüßten wir nicht, daß es noch mehreres uns Unbekanntes gäbe, und immer noch mehreres, als irgend ein Mensch zu fassen vermag, so würden wir selbst bei der ersten Erfahrung doch meinen, die ganze Welt zu kennen. Wir haben also den Grund jenes Bewußtseins der Beschränkung unserer Erkenntnis nicht sowohl in dem wirklichen Gehalt, als vielmehr in der ganzen Form unserer Erkenntnisweise zu suchen, durch welche wir von jedem Gegebenen immer weiter auf noch Unbekanntes hinausgewiesen werden, so wie dieses durch die Unendlichkeit, d. i. Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl, geschieht.

Abgesehen von den Beschränkungen unserer Erkenntnis der Dinge muß das Wesen der Dinge an sich absolut und in sich vollendet bestehen. Wir erkennen nun alle Gegenstände der Sinnenwelt und die Sinnenwelt selbst unter Bedingungen des Raumes und der Zeit. Das Unbedingte (Absolute) selbst kann aber in Raum und Zeit nicht vorkommen und doch befinden sich alle Gegenstände der Sinne in Raum und Zeit. Hier ist gleichsam ein Vorhang, der uns das absolute All und Sein der Dinge, ihr wahres Wesen, verbirgt und den wir nur durch Aufhebung der Schranken unserer Erkenntnis aufrollen könnten.

Die Ideen des Absoluten fordern für das Wesen der Dinge selbst

1. absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung, d. i. daß die Erfüllung der Zeit und des Weltraumes mit Wesen auf gewisse Grenzen eingeschlossen sei,

2. absolute Vollständigkeit der Teilung, d. i. ein einfaches Wesen,

3. absolute Kausalität, d. i. Freiheit, und

4. absolute Notwendigkeit der Existenz, d. i. Ewigkeit der Wesen.

Aber eine Grenze der Welt würde es nur geben, wenn der Raum und die Zeit selbst eine Grenze hätten. Außerdem behält man einen leeren Raum und eine leere Zeit, worin immer Neues möglich ist, und man kommt zu keinem notwendigen Abschluß der Zusammensetzung. Ein einfaches Wesen im Raume würde es nur geben können, wenn der Raum selbst aus letzten unteilbaren Teilen bestünde. Kausalität durch Freiheit würde es nur geben, wenn nicht in der Wechselwirkung der Wesen das eine vom anderen durch den Zeitverband abhinge. Ewigkeit würde es nur geben, wenn das Dasein der wirklichen Wesen durch eine notwendige Ursache gegeben wäre. Da nun aber der Raum keine Grenze weder der Zusammensetzung noch der Teilung hat, da die Zeit selbst keinen Anfang und das Naturgesetz selbst keine Wesenheit hat, das Dasein der Wesen dadurch also auch nicht gegeben ist, sondern zufällig bleibt, so müßte das All der

Dinge ebensowohl wie das einfache Wesen außer dem Raume, die freie Ursache außer der Zeit und das notwendige Wesen, von dem das Ganze aller Dinge abhängt, über den Naturgesetzen sich befinden. Dieses Außer und Über ist aber nur dadurch möglich, daß man sich Raum, Zeit und Naturgesetze aufgehoben denkt. Wenn wir uns also das Wesen der Dinge den Ideen des Absoluten gemäß vorstellen wollen, so müssen wir uns auch Raum, Zeit und Naturgesetz aufgehoben denken.

Nun ist der höchste objektive von nichts anderem abzuleitende Grundgedanke unserer Vernunft, gegen den wir kein Sein der Dinge an sich selbst zu denken vermögen, der Grundsatz der Vollendung: Das Wesen der Dinge selbst ist unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit. Unvollendbarkeit kann wohl an unserer Vorstellungsweise der Dinge, aber nicht an den Dingen an sich selbst haften. Allein die einzelnen wirklichen Dinge werden uns nur in der Sinnesanschauung gegeben und diese muß unserem Geiste immer fremdher angeregt werden. In der menschlichen Vernunft für sich ist deshalb nicht bestimmt, wie viel und welche Dinge es gebe. Daher muß diejenige Form ihrer Erkenntnis, in der sie die Sinneserkenntnis zusammenfaßt, d. i. die Form ihrer Anschauung (Raum und Zeit), so beschaffen sein, daß sie immer noch weitere Auffassungen möglich läßt, — sie muß jedes Erfahrungsganze als ein unvollendetes und unvollendbares darstellen. So entsteht unserer Vernunft durch ihre Sinnlichkeit diese Unvollendbarkeit, welche das Charakteristische des Raumes und der Zeit ist, und wodurch sie zugleich zu der Einsicht gelangt, daß ihre Sinnenerkenntnis die Dinge auf eine von ihrem wahren Wesen an sich verschiedene Art zeigt.

Denn das Dasein der Dinge wird ja nicht durch die Art, wie ich sie erkenne, hervorgebracht, sondern umgekehrt ist es das Gesetz der Wahrheit für meine Vernunft, die Dinge so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Die Beschränkungen meines Geistes können wohl darauf Einfluß haben, wie ich mir die Welt vorstelle, aber nicht darauf, wie die Welt ist. Wir werden daher inne, daß wir uns die Dinge nicht rein

so vorstellen, wie sie an sich sind, dadurch, daß gewisse Bestimmungen, nach denen wir uns die Dinge vorstellen müssen, zwar in unserer Vorstellungsweise ihren notwendigen Grund haben, für das von dieser unabhängige Sein der Dinge aber nichts bedeuten.

Dies ist nun mit der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl der Fall. Die Welt selbst kann nicht unvollendbar sein. Aber wir sind doch durch die Sinnlichkeit unserer Vernunft gezwungen, uns die Welt in Raum und Zeit als ein Unvollendbares vorzustellen. Folglich haben wir in der Sinnenwelt nur eine beschränkte Ansicht der Dinge vor uns, in der wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind. Das wahre Wesen der Dinge können wir nicht positiv erkennen, sondern uns davon nur Ideen machen, indem wir uns die Schranken unserer Erkenntnis aufgehoben denken. Nun ist das, was die Schranken an unserer Erkenntnis bildet, der Raum und die Zeit, beide durch ihre Unvollendbarkeit. Also müssen wir uns für das Wesen der Dinge an sich den Raum und die Zeit aufgehoben denken.

Die Vorstellung der Welt in Raum und Zeit befriedigt uns nicht

1. darin, daß uns Raum und Zeit für sich ohne die Wesen in ihnen nichts sind, weil wir kein Sein anders als in Wesenheit gegründet denken können, Raum und Zeit für sich aber wesenlos bleiben und ihr Sein auf das der Wesen in ihnen zu gründen unmöglich ist.

2. Außer der Leerheit (Wesenlosigkeit) des Raumes und der Zeit bleibt diese Vorstellungsweise unbefriedigend durch die ihr anhängende Unvollendbarkeit. Diesen Mangel fühlen wir weniger bei der Erwartung einer unermeßlichen Zukunft, aber die Vorstellung einer wirklich abgelaufenen und doch unendlichen Zeit bleibt mit einem Widerspruch behaftet.

Ebenso widersprechend sind die Vorstellungen vom unermeßlichen unbegrenzten Raume, d. i. von einem Raume, dessen Größe niemals ganz (total) ist. Denn undenkbar bleibt es,

daß keine Allheit des jetzt im Augenblick wirklich Vorhandenen stattfinde.

Wollte man auch diesem Widerspruch mit der Einbildung ausweichen, daß aus dem unendlichen Raum und der anfangslosen Vergangenheit nur ein endlicher Teil wirklich erfüllt sei, so würde diese Einbildung für die Zeit undenkbar bleiben und dann behielten wir immer noch die unbefriedigenden Vorstellungen von zur Sinnenwelt mit gehörenden leeren Zeiten und Räumen, welche unendlich größer wären, als die ganze wirkliche Welt.

3. Unbefriedigend bleibt diese Vorstellungsweise durch die Teilbarkeit ihrer Gegenstände ins Unendliche.

Wirklich ist in der Zeit nur der Augenblick der Gegenwart, die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht. Aber die Zeit besteht nicht aus Zeitpunkten, wie die Gegenwart einer ist, sondern aus Zeitlängen der Andauer oder des Wechsels der Begebenheiten. Die allein wirkliche Gegenwart ist daher ihrer Größe nach nichts gegen die kürzeste Dauer einer Begebenheit, geschweige denn gegen die vorausgesetzte unendliche Zeitwelt überhaupt. So bleibt uns jede Vorstellung von Wesen und Dasein in der Zeit ungenügend.

Ähnlich sind die Verhältnisse für den Raum. Alles Dasein der Dinge im Raume ist gegründet in dem Dasein der Masse, welche in diesem Teile des Raumes gegenwärtig ist, ihn einnimmt oder erfüllt. Jede Größe aber besteht aus der Zusammensetzung ihrer Teile, das Ganze besteht nur aus der Zusammensetzung seiner Teile, der Teil aber wird nicht erst durch das Ganze möglich gemacht. Z. B. jede Wassermenge besteht aus dem Zusammenfluß mehrerer Tropfen und kann auch wieder in diese Tropfen geteilt werden, so daß dann jeder für sich besteht. So besteht im Raume jede Masse aus ihren Teilen, und jeder Teil derselben möglicherweise auch getrennt vom Ganzen. Allein in diesen Zusammensetzungen ist kein Teil der letzte, sondern jeder wieder ein Ganzes, welches nicht für sich, sondern nur aus der Zusammensetzung seiner Teile besteht. Suchen wir also in diesen das wirklich Vorhandene, so werden wir ins Unendliche von Teil zu Teil

zurückgewiesen und kommen nie auf ein letztes für sich Bestehendes.

Wir erhalten also in Raum und Zeit keine vollständige Vorstellung von den Wesen, wie sie an und für sich bestehen. Wir dürfen aber die Gründe der Unermeßlichkeit von Raum und Zeit nicht im Wesen der Dinge selbst suchen, sondern sie liegen nur in der Unvollendbarkeit unserer sinnlichen Vorstellungen von denselben. Unser Geist kann zur Erkenntnis einzelner Tatsachen nur durch sinnliche Wahrnehmungen gelangen, welche ihm von außen her durch etwas Fremdes angeregt werden müssen. Hingegen die Bedingungen der Zusammenfassung dieser Tatsachen zu einem Ganzen liegen in ihm selbst. Daher kann es für unsere Vernunft nie bestimmt sein, daß wir das All der Dinge erfaßt oder ein Ding vollständig erkannt hätten. So widersprechend es daher wäre, anzunehmen, daß den wirklich vorhandenen Dingen keine Allheit ihres Daseins zukomme, so leicht ist doch einzusehen, daß ein sinnlich beschränkter Geist diese Allheit der Dinge weder ihrer Zusammensetzung noch ihrer Teilung nach aufzufassen vermöge.

Wir erkennen also die Dinge im Raume und in der Zeit nicht so, wie sie an sich sind. Die Welt an sich existiert weder im Raume, noch in der Zeit, noch unter Naturgesetzen. Die Sinnenwelt ist mithin nicht das Wesen der Dinge an sich, sondern nur die Erscheinung desselben für den Menschengeist. Das wahre Wesen der Dinge können wir uns nur nach den Ideen von Seele und Freiheit und unter der Idee der Gottheit vorstellen, d. i. es besteht in Dingen, von denen wir weder eine Anschauung noch einen Begriff, sondern nur eine Idee haben. Diese Lehre nennen wir mit Kant den transzendentalen Idealismus.

§ 83.

Echter Sinn des transzendentalen Idealismus.

Der transzendentale Idealismus verkündet uns ein großes Geheimnis, das, dem gemeinen Menschenverstande verborgen, nur durch philosophische Spekulation offenbar wird. Er ist daher gleichsam die Einweihung des Schülers in die

Mysterien der Philosophie. Dieses Geheimnis aber besteht darin, daß Raum und Zeit außer unserer Erkenntnis keine an sich gegründete Existenz haben, daß sie an sich nichts sind. Daher sind auch die ausgedehnten Wesen und die Reihen von Veränderungen nur Erscheinungen für uns und an sich sind sie etwas ganz anderes als das, wofür sie uns erscheinen. Denn wenn Raum und Zeit für das wahrhaft Vorhandene verschwinden, so fallen natürlich auch alle die Beschaffenheiten der Dinge weg, welche lediglich auf dem Wesen des Raumes und der Zeit beruhen und die nur daher kommen, daß jene Dinge allein im Raume und in der Zeit möglich sind, also Ausdehnung, Stetigkeit, unendliche Teilbarkeit der Körper, Sukzession der Begebenheiten.

Der transzendentale Idealismus lehrt also die empirische Realität des Raumes und der Zeit, d. i. die objektive Gültigkeit derselben für alle Gegenstände, welche uns durch die Sinne gegeben werden können, aber auch zugleich die transzendentale Idealität derselben, d. i. daß sie nichts seien, wenn man abgesehen von der sinnlichen Anschauung sie als etwas, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt, annehmen will. Den Vorstellungen von Raum und Zeit entsprechen also zwar Gegenstände außer uns, aber diese Gegenstände sind nur Erscheinungen und nichts an sich. Dagegen behauptet unser Lehrbegriff die empirische Idealität und zugleich die transzendentale Realität der Ideen des Absoluten; d. i. in der Welt der Erscheinungen (der Sinnenwelt) sind diese Vorstellungen bloße Ideen, denen keine Gegenstände entsprechen, wogegen in der Welt der Dinge an sich die ihnen entsprechenden Gegenstände sich finden. Es sind also Vorstellungen, die ihre Realität nicht in den Erscheinungen, sondern in den Dingen an sich haben.

Die Lehre des transzendentalen Idealismus hat für den, der sie zuerst vernimmt, etwas ungemein Überraschendes an sich. Wenn man einem Geometer sagt, daß der Raum, in dem er seine Grundlinien zieht, seine Winkel mißt und seine trigonometrischen Netze auswirft, an sich nichts ist, so wird er erstaunen und diese Behauptung wie eine aus-

schweifende und chimärische Hypothese betrachten. Und dennoch läßt sich mit aller wissenschaftlichen Strenge dartun, daß der Raum und ebenso auch die Zeit nur in unserer Erkenntnis und kraft unserer Erkenntnis besteht, außer derselben in dem Wesen der Dinge an sich aber gar nicht da ist. Dieser Gedanke verliert das Befremdende und anscheinend Widersinnige, sobald man ihn nicht so mißversteht, als ob dadurch die Wirklichkeit des Raumes außer uns in Abrede gestellt werden sollte. Der transzendentale Idealismus behauptet vielmehr die Wirklichkeit des Raumes und der Zeit in der Sinnenwelt und leugnet dieselbe nur für die Welt der Dinge an sich. Der Raum kann recht gut an sich nichts und dennoch etwas Wirkliches außer uns sein. Das erstere, wenn man ihn als Ding an sich nach seiner transzendentalen, das letztere, wenn man ihn bloß als Erscheinung nach seiner empirischen Realität betrachtet. Erst dann, wenn man diesen doppelten Gesichtspunkt der Betrachtung übersieht, wird die Behauptung widersinnig.

Dieser transzendentale Idealismus darf aber nicht mit dem empirischen Idealismus des Berkeley verwechselt werden. Der letztere nimmt die eigene Wirklichkeit des Raumes an und leugnet das Dasein der ausgedehnten Wesen (der Körper) in ihm. Der transzendentale Idealismus dagegen behauptet umgekehrt die Existenz der Dinge in Raum und Zeit und spricht ihnen nur als Dingen an sich gewisse Beschaffenheiten ab, welche mit der Vorstellung des Raumes notwendig verbunden sind: Stetigkeit und Unvollendbarkeit. Der empirische Idealismus spricht den Gegenständen der Sinne alle Wirklichkeit ab und verwandelt sie in einen bloßen Schein, während er alle Wahrheit nur in den Begriffen des Verstandes und den Ideen der Vernunft sucht. Der transzendentale Idealismus dagegen erklärt alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande (d. i. alle vorgebliche Erkenntnis von Noumenen) für bloßen Schein, der auf der Amphibolie der Reflexionsbegriffe beruht, und schreibt der Erfahrung Wahrheit zu, aber er setzt hinzu: Raum und Zeit, samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloß zu

Erscheinungen derselben. Während der wirkliche Idealismus die Erkennbarkeit der Dinge durch die Erfahrung bestreitet, behauptet der unserige gerade die Erkennbarkeit der Dinge durch die Erfahrung, obwohl unter gewissen Beschränkungen, und die Unerkennbarkeit derselben durch bloßes Denken. Der transzendentale Idealismus hat mithin eine tiefere Bedeutung, indem er in der Wirklichkeit selbst noch einen Unterschied von Sein an sich und Erscheinung macht. Wir wollen zum besseren Verständnis dieser Unterscheidungen die Begriffe von Schein, Erscheinung und Ding an sich noch genauer erörtern.

Schein ist der Wirklichkeit und Wahrheit entgegengesetzt, Erscheinung aber ist dem Sein der Dinge an sich entgegengesetzt. Erscheinung sowohl wie Ding an sich gehören beide der Wirklichkeit an, aber nach verschiedenen Verhältnissen. Ding an sich ist das Ding so, wie es auch außer unserer Erkenntnis existiert. Wir unterscheiden dann die Erkenntnisweise, welche irgend ein einzelner Geist von den Dingen hat, von dem Sein der Dinge selbst und es ist denkbar, daß möglicherweise verschiedene Geister von denselben Dingen sehr verschiedene Vorstellungsarten haben können, d. i. daß dieselben Dinge verschiedenen Geistern auf verschiedene Weise erscheinen*, wogegen nur die Erkenntnisweise, welche absolut mit dem Sein der Dinge selbst übereinstimmte, d. i. ihr absolutes Wesen zeigte, die Dinge so erkennen würde, wie sie an sich sind. Erscheinung stellt daher die Dinge zwar vor, aber nicht so, wie sie an sich sind. Wenn da-

* Eine ganz ähnliche Bemerkung hat anch Gauß gemacht. Er betrachtete, wie Sartorius in seiner Schrift über ihn S. 81 berichtet, die drei Dimensionen des Raumes als eine spezifische Eigentümlichkeit der menschlichen Seele, und nannte scherzend den, der dies nicht einsehen könnte, einen Böotier. Wenn aber die drei Dimensionen des Raumes nur eine Eigentümlichkeit unserer Seele sind, so muß es auch Geschöpfe geben können, denen dieselbe Außenwelt unter zwei oder auch unter vier Dimensionen erscheint, also überhaupt Wesen, die die Außenwelt entweder in einem anderen Raume, als dem unserigen von drei Dimensionen, oder gar nicht im Raume erkennen.

gegen eine Vorstellung, die bloß subjektiv ist, sich dennoch durch eine Täuschung als objektiv darstellt, so ist sie bloßer Schein. Dem Schein entspricht gar kein existierender Gegenstand außer unserer Vorstellung, es fehlt ihm die Wirklichkeit, wogegen die Erscheinung Wirklichkeit und Realität besitzt. Zwischen dem Sein und dem Schein liegt die modalische Verneinung, d. i. die Negation der Existenz. Zwischen dem Sein an sich und der Erscheinung liegt aber bloß die qualitative Verneinung, d. i. die Negation der Beschaffenheiten, wie wir sie durch die Sinne anschauen*. Die Gegenstände des Traumes sind bloßer Schein. Die Gegenstände des Schattenspiels dagegen Erscheinungen wirklicher Gegenstände. Jene existieren gar nicht objektiv außer uns, sondern sind bloß subjektive Bilder unserer Einbildungskraft. Diese existieren zwar außer uns, aber das Wesen ihrer Existenz besteht in etwas anderem, als worin es uns erscheint. Das Himmelsgewölbe, das wir zu sehen meinen, ist nicht wirklich vorhanden, sondern nur ein Schein, es entspricht ihm kein Gegenstand außer uns, sondern existiert nur in unserer Vorstellungsart als eine Fiktion der Einbildungskraft. Der Raum (die Form der Anschauung der äußeren Dinge) dagegen ist in der Wirklichkeit vorhanden, aber der Gegenstand, den wir Raum nennen, ist kein Ding an sich, sondern nur die Form, in der uns die Dinge außer uns erscheinen und die nicht den Dingen selbst sondern nur unserer Vorstellungsweise von ihnen anhängt, d. i. er hat keine absolute Realität und gehört nicht zum Wesen der Dinge an sich, sondern zur Erscheinung desselben. Man kann sich diese Verhältnisse durch die Phantasmagorien der Zauberlaterne veranschaulichen, wenn man die Bilder der Glastafel den Dingen an sich, die Bilder an der Wand (die Phantasmagorien, welche der Zuschauer sieht) den Erscheinungen

* Daß Schein und Erscheinung wesentlich verschieden sind, zeigt schon der gewöhnliche Sprachgebrauch. Wenn man eine liebenswürdige Dame eine angenehme Erscheinung nennt, so sagt man ihr eine schmeichelhafte Artigkeit. Wenn man aber ihre Anmut für bloßen Schein erklären wollte, würde man sie beleidigen.

und den Lichtkreis, in dem sie erscheinen, dem Raum vergleicht. Dem Zuschauer, der nur an der Wand die bunten Schattenbilder der Dinge zu sehen vermag, erscheinen diese Dinge, aber er sieht sie nicht, wie sie an sich sind. Sowie die Möglichkeit der Phantasmagorien auf jenem Lichtkreise beruht, so beruht die Möglichkeit der Körper auf dem Raume. Denn wenn man diesen Lichtkreis aufhebt oder verdunkelt, so verschwinden auch die Erscheinungen der Zauberlaterne, obgleich die Dinge, welche diese Bilder werfen, bleiben. Der Lichtkreis der Zauberlaterne ist keine Täuschung der Einbildungskraft (Schein), sondern Sinnesanschauung, aber dennoch nur eine optische Erscheinung und nichts an den Dingen selbst, welche die Bilder an die Wand werfen, sondern nur eine Wirkung der Zauberlaterne. Der Raum ist gleichsam so ein Zauberkreis, in den für uns die Welt gebannt ist. Er ist nichts in den Dingen an sich selbst, sondern nur die Form, in der sie uns erscheinen, und die mit Notwendigkeit aus unserer Vorstellungsart derselben entspringt. Die Dinge der Sinnenwelt sind daher auch an sich selbst nicht das, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse an sich selbst so beschaffen, wie sie uns erscheinen. Könnten wir die Schranken unserer Erkenntnis aufheben, so würden alle diese Erscheinungen, ja der Raum selbst verschwinden und etwas ganz anderes dafür an die Stelle treten: das Wesen der Dinge an sich.

Das Wort Erscheinung hat auch sonst wohl noch einen anderen Sinn. Wir unterscheiden nämlich in der Anschauung das, was derselben wesentlich angehört und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von dem, was ihr zufälligerweise zukommt und von besonderen Umständen oder einer besonderen Stellung dieses oder jenes Sinnes bedingt ist. Die erstere Erkenntnis, sagt man, stelle den Gegenstand an sich selbst vor, die andere aber nur die Erscheinung desselben. So unterscheidet man die zufällige perspektivische Ansicht einer Sache von einem bestimmten Standorte aus als Erscheinung von der wahren Gestalt dieser Sache selbst. So sagen wir, die Sterne erscheinen uns als Lichtfunken am nächtlichen Firmament, an sich selbst aber sind sie frei im

Raume schwebende Weltkörper, zum Teil weit größer als unsere Erde. So ist auch der Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sommerregen, dieser Regen aber das Ding an sich selbst. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch und nicht transzendental. Im transzendentalen Sinne sind die Weltkörper und die Regentropfen selbst bloße Erscheinung, sowie auch ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in dem sie sich bewegen. Denn in der Sinnenwelt haben wir es selbst bis zur tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun, und die Dinge an sich, die ihnen in transzendentalem Sinne zugrunde liegen, sind für uns unerkennbar, während das, was wir in empirischer Bedeutung ein Ding an sich nennen, auch ein Gegenstand unserer Erkenntnis ist.

Die Erscheinung hat Wahrheit in sich, wenn auch nicht die volle, sondern nur eine beschränkte, aber der Schein verleitet zum Irrtum, wenn man ihn zur Prämisse eines Wahrscheinlichkeitsschlusses macht. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor. So lange man nun nicht über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung urteilt, sondern nur bei der Erscheinung stehen bleibt, ist darin weder Falschheit noch Wahrheit. Weil aber diese subjektive Vorstellungsart leicht für objektiv gehalten werden kann, indem man die Bewegung der Planeten am Himmelsgewölbe mit ihrer Bewegung im Raum verwechselt und daraus ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen. Der Irrtum kommt also nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen. Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst als einem Gegenstande der Sinne beigelegt werden, wie z. B. der Rose die rote Farbe und der Duft, aber der Schein kann nicht als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, denn er ist gar nicht im Gegenstande an sich selbst, sondern nur in der Vorstellung anzutreffen, welche das Subjekt davon hat, wie z. B: das Gewölbe des Himmels.

Ungeachtet der Sorgfalt und Genauigkeit, womit Kant durchgängig sowohl in der Kritik der reinen Vernunft als

auch in den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik den transzendentalen Idealismus von dem empirischen unterschieden hat, ist derselbe doch sehr bald, und zwar schon durch Fichte und Jacobi in den Streit um Realismus und Idealismus verwickelt und mit dem letzteren verwechselt worden, indem man Schein und Erscheinung nicht gehörig voneinander unterschied. Man versteht gewöhnlich unter Realismus die Behauptung, daß einer gewissen Vorstellungsweise auch ein Sein ihrer Gegenstände zukomme, unter Idealismus dagegen die Behauptung, daß einer bestimmten Vorstellungsweise das Sein ihrer Gegenstände ganz oder zum Teil nicht entspreche. So ist z. B. die griechische Götterlehre eine idealistische Vorstellungsweise, denn die zwölf Olympier existieren nicht außer uns in der Wirklichkeit, sondern sind bloß Geschöpfe unserer Einbildungskraft. Der Idealismus spricht also der Erkenntnis die Realität ab. Man hat nun den transzendentalen Idealismus auch meistens so mißgedeutet, als ob er das Dasein der Dinge außer uns aufhöbe. Allein der transzendentale Idealismus behauptet nur, daß unsere Erkenntnis eine beschränkte Realität habe. Die Existenz des Dinges, das erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern es wird nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können, und unsere sinnliche Anschauung von diesen Dingen wird dahin eingeschränkt, daß sie in keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloße Erscheinung jener Dinge, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstelle. In der Erscheinung werden aber jederzeit die Dinge, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß der Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Ding an sich unterschieden wird. Denn wo Erscheinung ist, da muß auch etwas sein, was erscheint und das ist das Ding an sich. Das liegt schon im Begriffe der Erscheinung. Als Erscheinungen befinden sich die Dinge wirklich im Raume und in der Zeit, aber nicht als Dinge an sich. Die Körper scheinen nicht etwa bloß außer mir zu sein, sondern sie sind wirklich außer mir, nur daß ich

ihr wahres Wesen an sich und ihre wahren Beschaffenheiten an sich nicht anzuschauen vermag, da dies hinter Raum und Zeit verborgen bleibt. Raum und Zeit sind also der wahre Schleier der Isis, den keine sterbliche Hand zu heben vermag, und der uns der Dinge wahres Sein und Wesen verhüllt. Wenn man dem Raum und der Zeit eine absolute Realität zuschreibt und sie als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Dingen an sich angetroffen werden müßten, so braucht man nur die Ungereimtheiten zu überdenken, die sich ergeben bei zwei unendlichen Dingen, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sind und auch übrig bleiben, wenn gleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden, um die Unmöglichkeit jener Voraussetzung zu erkennen.

Der transzendentale Idealismus leugnet also nicht das Dasein der Gegenstände der Sinnenwelt, sondern er spricht ihnen ihrem wahren Wesen nach nur ihre unvollendbare mathematische Beschaffenheit ab. Die Sinnenwelt, lehrt er, ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich, nicht aber Schein oder Trug. Er behauptet also die empirische Realität und die transzendentale Idealität der Sinnenwelt als solcher. Durch ihn ist es allein möglich, die transzendentale Realität (nämlich die der Ideen) für die menschliche Vernunft sicher zu stellen und gegen den Naturalismus und Skeptizismus zu verteidigen.

Ohne diese Lehre würde sich die Vernunft in einem unauflösbaren Widerstreite mit sich selbst befinden. Da nämlich aus der mathematischen Form unserer Erkenntnis (der reinen Anschauung) und den Ideen der Vollendung entgegengesetzte Prinzipien der Beurteilung des Wesens der Dinge hervorgehen, so entsteht für die Vernunft ein Widerstreit in ihren eigenen Behauptungen. Dies merkwürdige Faktum hat Kant zuerst entdeckt und ihm die Benennung Antinomien gegeben, weil hier wirklich ein Widerstreit zwischen den Gesetzgebungen der Vernunft stattfindet. Wir wollen dieses Phänomen in dem Folgenden vor Augen legen.

Die Antinomien.

Kant, Kr. r. V.², S. 433—595. — Proll. § 50—54.

§ 84.

Vorführung der 4 Antinomien. — Die erste Antinomie

T h e s i s: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Denn gesetzt, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu dem gegenwärtigen Zeitpunkte eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt abgelaufen, d. i. vollendet. Nun besteht aber die Unendlichkeit einer Reihe gerade darin, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine a b g e l a u f e n e unendliche Weltreihe unmöglich, mithin muß die Welt in der Zeit einen Anfang haben.

Ebenso muß die Welt dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen sein. Denn man nehme an, sie sei unbegrenzt im Raume: so wird die Welt ein gegebenes Ganzes sein, welches aus einer unendlichen Menge zugleich existierender Dinge besteht. Nun kann ein Quantum nur dann ein Ganzes sein, wenn es entweder innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, oder wenn sich alle seine Teile vollständig aufzählen lassen. Da für die Welt das erstere der Annahme zuwider ist, so bleibt nur das letztere übrig. Demnach kann die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes nur gedacht werden durch vollständige Aufzählung aller ihrer Teile, also nur durch eine unendliche und dennoch vollendete Zahl. Aber eine unendliche und dennoch vollendete Zahl ist unmöglich, weil eine unendliche Zahl unvollendbar ist. Folglich kann die Welt, d. i. das gegebene Ganze aller Dinge, nicht als ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge angesehen werden, d. h. sie kann nicht als unendlich ihrer Ausdehnung im Raume nach gedacht werden, mithin ist sie in Grenzen eingeschlossen*.

* Die Vorstellung der Totalität gründet sich hier nicht auf die A n s c h a u u n g d e s G a n z e n (welche unmöglich ist), sondern ist nur der B e g r i f f von der vollendeten Synthesis aller Teile. Der Beweis zeigt, daß die Welt als ein u n e n d l i c h e s Ganzes

Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern sie ist unendlich sowohl in der Zeit wie im Raume.

Gesetzt, sie habe einen Anfang, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt noch nicht war, d. i. eine leere Zeit. Es müßte also einen bestimmten Anfangspunkt der Welt in der leeren Zeit geben, und dieser Punkt müßte gegen die leere Zeit selbst und nicht bloß gegen das Dasein eines Dinges in ihr bestimmt sein. Nun läßt sich aber in einer leeren Zeit kein Zeitaugenblick von dem anderen unterscheiden, sondern nur der Verlauf der Weltzustände bestimmt die Zeitperioden. Alle bestimmten Zeitpunkte liegen folglich innerhalb der Geschichte der Welt (indem man von dem einen Ereignis zu dem anderen zählt) und außerhalb derselben kann es keinen geben. Nun würde aber der Zeitpunkt, in dem die Welt selbst ihren Anfang genommen hat, außerhalb derselben liegen. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, sondern sie muß alle Vergangenheit erfüllen, d. h. sie muß in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich sein*.

Man kann den Beweis hierfür auch so führen. Man nehme an, die Welt habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, vor dem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding noch nicht ist, so muß dem Anfange der Welt eine leere Zeit vor-

---

auch nicht einmal gedacht werden könne. Dies ist darum bemerkenswert, weil es Philosophen gibt, die, indem sie sich durch einen falschen Begriff vom Unendlichen selbst täuschen, meinen, die Welt könne als ein unendliches Ganzes, wenn auch nicht angeschaut, doch wenigstens gedacht werden. Sie geben die Unvollendbarkeit der anschaulichen Erkenntnis zu und müssen sie wohl einräumen, da von der Begrenzung der Welt keine Erfahrung möglich ist und man die Weltgrenze nicht mitsehen kann, setzen aber voraus, daß diese unvollendbare Erkenntnis der Anschauung durch das Denken zu einem Ganzen ergänzt werde. Allein der Widerspruch in dem Begriff eines unendlichen Ganzen, d. i. einer unvollendbaren und dennoch vollendeten Größe, läßt sich nicht heben.

* Eine endliche Welt in einer unendlichen Zeit wäre einem Boote zu vergleichen, das auf einem uferlosen Strome (der Zeit) an keiner bestimmten Stelle, d. i. nirgendwo, schwämme.

angegangen sein. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich: durch eine andere Ursache nicht, weil alsdann die vorhergehende Zeit nicht leer sein würde; von sich selbst nicht, weil alsdann kein Grund vorhanden ist, warum das Ding gerade zu diesem und nicht vielmehr zu jedem anderen Zeitpunkte anfinge zu sein. Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Der andere Teil, die räumliche Unendlichkeit der Welt, läßt sich so beweisen. Hätte der Raum selbst eine Grenze, so würde diese auch die Grenze der Welt sein. Da nun aber der Raum unendlich ist, so frägt sich, was sollte die Grenze der Welt bilden? Der leere Raum außerhalb derselben? Ein Raum kann wohl durch Gegenstände begrenzt werden, Gegenstände aber können nicht *durch einen leeren Raum* außer denselben *begrenzt* werden. Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann. Er selbst kann die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe und Gestalt auch nicht bestimmen. Eine Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist eine Begrenzung durch nichts, also selbst nichts. Mithin ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist ins Unendliche ausgedehnt.

Dasselbe läßt sich auch so beweisen. Wäre die Welt im Raume begrenzt, so gäbe es einen leeren Raum außer ihr. Da nun aber die Welt das absolute Ganze ist, so kann es *außer* ihr nichts und mithin auch keinen leeren Raum geben. Sie muß sich daher auch durch den ganzen unendlichen Raum erstrecken. Wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, so würde sie überhaupt keine bestimmte Stelle in beiden haben*.

---

* Bei dem ersten Beweise ist der Beweisgrund die Unmöglichkeit der Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, bei dem letzteren der Begriff des Weltganzen in Verbindung mit der Unendlichkeit des Raumes. Beides hängt sehr genau zusammen. Eine

Die zweite Antinomie.

Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Man nehme hier wiederum zuerst das Gegenteil an, daß nämlich die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen Teilen bestehen. Nun sind Substanzen beharrliche für sich bestehende Wesen, welche also auch ohne Zusammensetzung bestehen können. Die Zusammensetzung ist daher eine bloß zufällige Relation bei den Substanzen. Da nun die Zusammensetzung der Substanzen etwas bloß Zufälliges ist, so läßt sie sich auch in Gedanken aufheben. Gäbe es nun keine einfachen Teile und man dächte die Zusammensetzung aufgehoben, so würde weder ein zusammengesetzter noch ein einfacher Teil (da es der Annahme zufolge keinen solchen geben soll), mithin gar nichts, folglich auch keine Substanz übrig bleiben. Da uns nun aber zusammengesetzte Substanzen wirklich gegeben sind, so muß also nach Aufhebung ihrer Zusammensetzung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand der Dinge ist und daß alle Dinge aus einfachen Wesen bestehen, obschon wir diese Elementarsub-

---

Begrenzung der Welt durch den Raum selbst ist nichts, eben weil der Raum unendlich ist und der leere Raum selbst keine Grenze ist, sondern diese erst durch etwas in ihm bestimmt wird. Die Unendlichkeit des Weltraumes fordert auch die Ausdehnung der Welt durch den ganzen unendlichen Raum. Denn wäre die Welt im Raume (und ebenso auch in der Zeit) begrenzt, so wäre ihre Größe nur die Größe eines Teils und nicht des Weltganzen. Daher die Unmöglichkeit eines leeren Raumes außer der Welt. Die Form des Ganzen (der Raum) muß auch durchgängig und vollständig mit den Teilen des Ganzen, d. i. mit Wesen, erfüllt sein, denn sonst wäre es noch nicht das Ganze selbst.

stanzen nicht mehr aus diesem Zustande der Verbindung zu sondern imstande sind*.

Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.

Gesetzt, ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Teilen. Nun ist die Zusammensetzung aus Substanzen ein äußeres Verhältnis, alle äußeren Verhältnisse sind aber nur im Raume möglich. Es muß also jeder Teil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Teile alles Zusammengesetzten aber sind einfach. Also nimmt auch das Einfache einen Raum ein. Es muß daher aus ebensoviel Teilen als der Raum selbst bestehen, den es einnimmt, d. h. es muß aus unendlich vielen Teilen zusammengesetzt sein; was sich widerspricht.

Um den zweiten Teil der Antithesis zu widerlegen, käme es darauf an, nicht etwa zum reinen Verstandesbegriff des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur Anschauung des Zusammengesetzten die Anschauung des Einfachen zu finden. Diese Behauptung geht also viel weiter als die erstere, indem sie das Einfache nicht nur aus der äußeren Anschauung, sondern aus der Natur

* Der Beweisgrund für die Notwendigkeit des Einfachen, als der Bestandteile alles substantiellen Zusammengesetzten ist der Begriff der Substanz als des für sich bestehenden Dinges. Ein substantielles Ganzes ist ein Kompositum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches, abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eins ausmacht. Die Behauptung gilt daher auch nicht vom Raume. Denn dieser ist ein Totum und kein Kompositum, weil die Teile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Akzidenzen) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Raum und Zeit bestehen also nicht aus einfachen Teilen. Sie sind die Formen aller Zusammensetzung (und somit auch die Bedingungen der Möglichkeit aller Zusammensetzung) und ihre Zusammensetzung aufheben, heißt sie selbst aufheben.

überhaupt verbannt, und es für eine bloße Idee erklärt, deren objektive Realität niemals in der Erfahrung dargetan werden kann. Denn gesetzt, es ließe sich für diese transzendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden, so dürften wir uns in der empirischen Anschauung desselben keines Mannigfaltigen bewußt sein. Da nun aber von dem Nichtbewußtsein eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben im Objekte selbst kein Schluß gilt, diese Unmöglichkeit aber zur absoluten Einfachheit durchaus nötig ist, so folgt, daß die Einfachheit des Objekts aus keiner Wahrnehmung könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Objekt niemals in einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen ist, so gibt es in ihr nichts Einfaches*.

---

* Der Beweisgrund für die unendliche Teilbarkeit der Materie ist bloß mathematisch, denn er beruht auf einer Beschaffenheit des Raumes, nämlich der Stetigkeit desselben. Da nun der Raum die formale Bedingung der Möglichkeit der Materie ist, so muß auch diese, ebenso wie der Raum selbst, ins Unendliche teilbar sein. Der mathematische Punkt, der einfach ist, ist kein Teil, sondern bloß die Grenze eines Raumes. Will man aber noch physische Punkte annehmen, die zwar auch einfach sind, aber dennoch einen Raum einnehmen, d. i. einen Teil des Raumes durch ihre bloße Aggregation erfüllen, so befindet man sich in einem nicht zu hebenden Widerspruch.

Das Einfache könnte entweder als Element des Zusammengesetzten oder unmittelbar als einfache Substanz gegeben sein. Das erstere wäre das Atom des Leukipp und Demokrit, das andere die Monade des Leibniz. Nun scheint es, als ob uns durch das reine Selbstbewußtsein ein Gegenstand der Erfahrung, nämlich das Ich, gegeben sei, an dem sich die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloß für eine transzendentale Idee erklärten, nämlich die absolute Einfachheit der Substanz, augenscheinlich dartun ließe. Allein durch die ganz nackte Vorstellung: Ich wird dieses bloß als Gegenstand gedacht und nicht als solcher angeschaut. In einer solchen Vorstellung kann freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung vorkommen. Da überdem die Prädikate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, bloß Anschauungen des inneren Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen, was ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin eine reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewußtsein es so

Die dritte Antinomie.

Thesis: Die Kausalität nach Naturgesetzen ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Man nehme an, es gebe keine andere Kausalität als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, was geschieht, einen vorhergehenden Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Dieser vorhergehende Zustand muß aber selbst etwas sein, was geschehen ist (d. i. in der Zeit geworden, was es vorher nicht war), weil, wenn es immer gewesen wäre, seine Folge auch immer gewesen sein würde und nicht erst entstanden wäre. Also ist die Kausalität der Ursache, durch die etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität voraussetzt, und so geht das ohne Ende rückwärts, ohne daß wir jemals auf eine letzte, d. i. hinreichend bestimmte, Ursache kommen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, daß alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit. Die Kausalität der Natur kann daher nicht die einzige sein. Demnach muß es eine Kausalität geben, die nicht wiederum der notwendige Erfolg vorhergehender Ursachen ist, die vielmehr eine Reihe von Erscheinungen von

---

mit sich, daß, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selber nicht teilen kann (obgleich die ihm inhärierenden Bestimmungen als intensive Größen aus Teilen bestehen); denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Ob aber nichtsdestoweniger dieses Subjekt äußerlich als ein Gegenstand der Anschauung anderer Zusammensetzung zeigen würde, ist damit nicht ausgemacht. Als ein Gegenstand der Anschauung und nicht als bloße Vorstellung der Identität meiner selbst muß es aber betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander sei, oder nicht.

selbst anzufangen vermag, d. i. es muß eine freie Ursache geben*.

Antithesis: Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nur nach Gesetzen der Natur.

Gesetzt es gebe Freiheit, so wird es Ursachen geben, die nicht nur einen Zustand samt seiner Reihe von Folgen schlechthin anzufangen vermögen, sondern auch zur Hervorbringung dieser Reihe durch nichts Vorhergehendes genötigt sind, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Ein jeder Anfang zu handeln setzt aber einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transzendentale Freiheit dem Kausalgesetz entgegen. Eine solche Verbindung der aufeinanderfolgenden Zustände wirken-

---

* Der obige Beweis beschränkt sich eigentlich darauf, die Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Veränderungen aus Freiheit nur insofern darzutun, als er zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht seiner Möglichkeit nach eingesehen) ist, so hindert uns nichts, mitten im Laufe der Welt verschiedene solche Reihen von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen in der Welt ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Es handelt sich hier nicht um den absolut ersten Anfang der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich z. B. jetzt völlig frei und durch keine Naturgesetze dazu genötigt, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Reihe nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn die Entschließung und Tat folgt zwar auf diese, aber sie erfolgt nicht daraus.

Das Bedürfnis der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, zeigt sich schon darin, daß die meisten griechischen Philosophen sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Aus bloßer Natur konnten sie sich einen ersten Anfang nicht begreiflich machen.

der Ursachen würde die Einheit der Erfahrung aufheben und kann daher auch in keiner Erfahrung angetroffen werden. Mithin ist die transzendentale Freiheit ein leeres Gedankending.

Die Freiheit, d. i. die Unabhängigkeit von den Gesetzen der Natur, ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Wollte man aber eine nach Gesetzen bestimmte Freiheit in den Lauf der Weltbegebenheiten eingreifen lassen, so würde diese selbst nichts anderes sein als Natur, da die Abhängigkeit vom Gesetz eben den Charakter der Naturnotwendigkeit ausmacht. Die Naturnotwendigkeit belästigt zwar den Verstand mit der Schwierigkeit, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber sie hält ihn auch dafur durch die durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung wieder schadlos. Dagegen das Blendwerk von Freiheit spiegelt zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen einen Ruhepunkt vor, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein der Zusammenhang der Erfahrung möglich ist*.

---

* Die Antithese der ersten und dritten Antinomie läßt sich auch direkt beweisen, und zwar aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Substanzen, einer Voraussetzung, die durch die Einheit der Erfahrung notwendig gemacht wird. Da nämlich die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, so muß auch der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit gewesen sein, mithin kann die Welt weder mathematisch noch dynamisch einen ersten Anfang haben.

Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied ist freilich eine Sache, die der Verstand nicht begreifen kann, aber ebensowenig läßt sich die Möglichkeit einer Grundkraft begreiflich machen. Die Unbegreiflichkeit eines Naturrätsels ist noch kein Verwerfungsgrund dafür.

Will man indessen dennoch ein transzendentales Vermögen der Freiheit annehmen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt sein können (obschon es immer noch eine Kühnheit bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner mög-

Die vierte Antinomie.

T h e s i s: Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält eine Reihe von Veränderungen. Eine jede Veränderung steht aber unter ihrer Bedingung, die ihr der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie notwendig ist. Nun setzt jedes gegebene Bedingte in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten voraus, welches allein absolut notwendig ist. Es muß also etwas Absolut-Notwendiges existieren, wenn eine Veränderung als seine Folge existiert. Dieses Notwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt. Denn gehörte es nicht zu derselben, so würde die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten von etwas, was außer der Sinnenwelt läge. Nun wird aber der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige bestimmt, was der Zeit nach vorhergeht. Die oberste Bedingung des Anfangs der Weltveränderungen muß also schon da sein, noch ehe die Reihe von Veränderungen selbst beginnt. Das Dasein einer solchen obersten Bedingung fällt also selbst in die Zeit und kann folglich von der Sinnenwelt (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist) nicht abgesondert werden. Also kann das schlechthin Notwendige nicht außer der Welt sein, sondern es muß in ihr selbst, entweder als die ganze Weltreihe oder als ein Teil derselben enthalten sein*.

---

lichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein den Substanzen in der Welt selbst kann kein solches Vermögen beigelegt werden, weil dadurch der Kausalzusammenhang der Dinge in der Natur zerrissen würde. Die Einflüsse der Freiheit würden alsdann die Gesetze der Natur unaufhörlich abändern und das Spiel der Veränderungen und Erscheinungen, welches nach Naturgesetzen regelmäßig und gleichförmig erfolgt, dadurch verwirrt und unzusammenhängend machen, so daß wir die Erfahrung vom Traum gar nicht mehr zu unterscheiden vermöchten.

* Dieser Beweis stützt sich eigentlich auf die Zufälligkeit der Weltwesen. Wenn nämlich alles Daseiende in der Welt z u f ä l l i g

Antithesis: Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

---

ist, so muß man sich immer wieder nach einer anderen Existenz umsehen, von der die zufällige abhängig ist, und man erhält ohne die Voraussetzung eines notwendigen Wesens keine Antwort auf die Frage nach dem Grunde alles Daseins. . Nun ist aber wohl zu beachten, daß uns alles Zufällige nur in der Zeit und unter deren Bedingung gegeben ist. Die Kausalität einer schlechthin notwendigen Ursache kann daher auch nicht von der Zeitbedingung befreit gedacht werden (denn sonst würde sie sich nicht auf die Reihe des Zufälligen in der Zeit, sondern auf eine ganz andere uns unbekannte Reihe beziehen, von deren Existenz wir mithin auch nichts wissen würden) und das notwendige Wesen muß als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschließen, d. i. es muß als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden. Man kann dies aus folgendem noch deutlicher ersehen.

Zufällig, im Sinne der reinen Kategorie, ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist. Nun ist es allerdings richtig, daß wir ohne die Beziehung auf eine Ursache die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges erkennen könnten. Daraus folgt aber nicht, daß diese Beziehung auf eine Ursache auch die Bedingung der Möglichkeit der Sache selbst sei. Das empirische Kriterium der Zufälligkeit dagegen ist Veränderlichkeit (die ohne Zeit nicht möglich ist), denn was immer in derselben Weise so und nicht anders existiert, das ist notwendig. Veränderung aber ist Begebenheit, die, als solche, nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtsein also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Ursache existieren kann. Was verändert wird, dessen Gegenteil (seines Zustandes) ist zu einer anderen Zeit wirklich, mithin auch möglich. Aber dies ist nicht realiter, sondern nur logisch das kontradiktorische Gegenteil des vorigen Zustandes. Denn zu dem ersteren würde erfordert, daß in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können. Z. B. ein Körper, der in Bewegung war = A, kommt in Ruhe = Non-A. Daraus nun, daß ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, daß das kontradiktorische Gegenteil von A möglich, mithin A zufällig sei: denn dazu würde erfordert werden, daß in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe sein können. Nun wissen wir weiter nichts, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer und Ruhe zu einer anderen Zeit sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Also beweiset die Sukzession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. Veränderung, keineswegs die Zufälligkeit

Gesetzt, die Welt selber, oder in ihr, sei ein notwendiges Wesen, so würde entweder die Reihe ihrer Veränderungen einen unbedingt notwendigen Anfang haben, d. i. einen Anfang, der ohne Ursache wäre, was dem Grundsatze der Kausalität widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und daher in allen ihren Teilen zwar zufällig und bedingt, im ganzen aber dennoch schlechthin notwendig und unbedingt, was sich selbst widerspricht, weil das Dasein einer Reihe nicht notwendig sein kann, wenn kein einziges Glied in ihr ein notwendiges Dasein hat.

Nimmt man dagegen an: es gebe eine schlechthin notwendige Weltursache außer der Welt, so würde diese das oberste Glied in der Reihe der Ursachen sein. Da nun von ihr die Welt ihren Anfang nimmt, so müßte sie einmal anfangen zu handeln. Ihre Handlung und sie selbst würden daher zur Zeit und somit auch zum Inbegriff der Erscheinungen, d. i. zur Sinnenwelt gehören. Folglich würde diese Ursache nicht außer der Welt sein, was der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt noch außer derselben, aber mit ihr in Kausalverbindung, irgend ein schlechthin notwendiges Wesen*.

---

nach Begriffen des reinen Verstandes. Abgesehen von der Veränderung läßt sich aber die Zufälligkeit eines Zustandes aus der Wirklichkeit seines Gegenteils gar nicht dartun. Die Veränderung beweist nur die empirische Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte stattfinden können, zufolge dem Gesetze der Kausalität. Die Ursache, und wenn sie auch als schlechthin notwendig angenommen wird, muß auf diese Weise doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Veränderungen gehören.

* Hier wird aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annahme einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache geschlossen. Es wird also aus demselben Beweisgrunde in der Thesis das Dasein und in der Antithesis das Nichtsein eines Urwesens geschlossen. Dort heißt es: es ist ein notwendiges Wesen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und somit auch das Unbedingte (Notwendige) in sich faßt. Hier heißt es: es ist kein notwendiges Wesen, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin sämtlich

§ 85.

Ihr Gehalt: der Widerstreit der reinen Anschauung mit den Ideen des Absoluten.

Hier haben wir nun ein System von Sätzen und Gegensätzen, die nicht willkürlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im stetigen Fortgange der empirischen Synthesis notwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung (Naturgesetzen) jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Es sind so viele Versuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulösen, deren es gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen gibt, welche die empirische Synthesis a priori begrenzen.

Das Merkwürdige dabei aber ist dies, daß die Auflösung dieser Probleme auf ganz entgegengesetzte Antworten führt. Die Vernunft sieht sich dadurch in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen, aus dem sich zurückzuziehen weder ihre Ehre noch ihre Sicherheit gestattet. Denn der Gegenstand des Streits ist keineswegs gleichgültig sondern berührt die höchsten Interessen der Menschheit und hängt aufs engste zusammen mit all den Fragen, die sich an eine Hoffnung der Zukunft knüpfen. Der Streit läßt sich auch nicht als ein bloßes Spiegelgefecht ohne weiteres niederschlagen, denn auf jeder Seite stehen gleich starke und richtige Gründe und Gegengründe. Es bleibt also nur übrig, über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich

---

wiederum bedingt sind) in sich faßt. Der Unterschied ist aber dieser. Der erste Beweis schließt aus der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit bestimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Notwendiges. Der zweite schließt aus der Unendlichkeit der Zeit, infolge welcher alles das, was in der Zeitreihe bestimmt ist, unter dem Gesetz der Zufälligkeit befaßt ist (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt sein muß), wodurch denn alles Unbedingte und alle absolute Notwendigkeit gänzlich wegfällt.

selbst nachzusinnen, ob nicht ein bloßer Schein daran schuld sei, nach dessen Aufdeckung der Widerspruch selbst verschwindet.

Von zwei einander widersprechenden, d. i. kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen ist notwendig die eine wahr und die andere falsch, und es folgt unmittelbar aus der Wahrheit der einen Behauptung die Falschheit der anderen und umgekehrt. Von dieser einfachen logischen Regel nun scheinen die Antinomien eine Ausnahme zu machen.

Die Sache bloß von der logischen Seite her angesehen, so kann allerdings unter einer Bedingung eine solche Ausnahme vorkommen, nämlich dann, wenn der den Behauptungen zugrunde liegende Begriff einen inneren Widerspruch enthält. Z. B. von einem viereckigen Kreise kann man sagen, daß er rund sei (weil er ein Kreis ist) und daß er nicht rund sei (weil er viereckig ist). Ebenso kann man von „der größten Geschwindigkeit" sagen, daß es keine größere als sie gibt und daß es doch noch größere gibt. Denn was das erstere betrifft, so würde, wenn ein Punkt sich schneller bewegte als der, der die größte Geschwindigkeit hat, die Geschwindigkeit dieses Punktes nicht die größte sein, was dem Begriffe widerspricht. Was aber das andere betrifft, so nehme man an, irgend ein Punkt bewege sich mit der größten Geschwindigkeit auf dem Umfange eines Rades, so werden offenbar alle Punkte in der Verlängerung des Halbmessers eine noch größere Geschwindigkeit haben. Die Auflösung dieses Rätsels ist einfach diese: die größte Geschwindigkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff, denn die Geschwindigkeit steht unter dem Gesetze des Grades, welches kein Maximum zuläßt. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem kirchlichen Begriff „der geoffenbarten Wahrheiten". Von diesen kann man behaupten, daß sie im Besitze aller Menschen sein müssen, und dann wiederum, daß sie nicht im Besitze aller Menschen sein können. Das erstere, weil die Offenbarung ewige Wahrheiten verkündet. Ewige Wahrheiten sind aber notwendige Vernunftwahrheiten und somit das Eigentum aller Menschen. Das letztere, weil Offenbarung uns von außen zuteil wird, also können nur diejenigen sie besitzen, die durch Zufall oder göttliche Gnade ihrer teilhaft

geworden sind, und auch diese haben sie erst, nachdem sie ihnen kundgetan worden sind, denn geoffenbarte Wahrheiten sind *vor* ihrer Offenbarung verborgen. Auch in dem Begriffe der Offenbarung sind widersprechende Merkmale: die *Notwendigkeit* ihrer Wahrheiten und die *Zufälligkeit* ihrer Erwerbung, in einen Begriff vereinigt. Das eine liegt in der Natur ihrer Wahrheiten, das andere in dem Begriffe der Offenbarung selbst.

Wenn von irgend etwas Widersprechendes behauptet werden kann, so ist dies immer ein Zeichen, daß in dem Begriffe dieses Dinges ein Widerspruch verborgen liege, und daß der Begriff mithin nichtig sei. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffes, daß unter seiner Voraussetzung zwei widersprechende Behauptungen zugleich wahr oder falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff *gar nichts* gedacht wird.

Dies scheint indessen auf den Begriff der *Sinnenwelt* keine Anwendung zu finden, denn diese ist uns durch Anschauung und Erfahrung gegeben und somit die Realität und objektive Gültigkeit des Begriffes derselben verbürgt. Wenn aber auch in der *Welt selbst* kein innerer Widerspruch enthalten sein kann, so könnte derselbe doch in der *Vorstellung* verborgen liegen, die wir uns von ihr machen, und es käme dann darauf an, ihn darin zu entdecken. Um ihm auf die Spur zu kommen, wollen wir einmal zusehen, zwischen was der Widerstreit in den Antinomien eigentlich besteht:

1. *Quantität.*

Die Unendlichkeit (d. i. die Unvollendbarkeit) der Welt widerspricht dem Begriffe der Welt als des absoluten Ganzen, also der Idee der absoluten Totalität aller Dinge.

Die Endlichkeit derselben widerspricht der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, d. i. der Form des Weltalls.

2. *Qualität.*

Die unendliche Teilbarkeit der Substanzen widerspricht

dem Begriffe der absoluten Substanz (des für sich Bestehenden) und hebt ihn völlig auf.

Die Endlichkeit der Teilung widerspricht der Stetigkeit und unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit.

3. Relation.

Eine endlose Verkettung der Begebenheiten ohne Anfang widerspricht der absoluten Kausalität.

Ein absoluter Anfang einer Reihe von Begebenheiten dagegen widerspricht dem Kausalzusammenhange in der unendlichen Zeitreihe.

4. Modalität.

Die Ableugnung eines notwendigen Wesens widerspricht der absoluten Totalität aller Bedingungen des Zufälligen, welche zum Dasein desselben erforderlich ist.

Die Annahme desselben widerspricht der Zufälligkeit alles Daseins in der Zeit, welche bei der Unendlichkeit der Zeitreihe unvermeidlich ist.

Die Antinomien beruhen also in der Tat auf dem Widerstreit der reinen Anschauung mit den Ideen des Absoluten, und sie sind daher schon ein sekundäres Phänomen, das aber dazu dienen kann, den Grund dieses Widerstreits selbst aufzudecken. Die einander entgegengesetzten Behauptungen entspringen nämlich aus der Idee des Absoluten (d. i. der Vollendung), welche mit Notwendigkeit in unserer Vernunft gegründet ist, einerseits und aus der mathematischen Form, welche sich wirklich an unserer Erkenntnis findet, andererseits. Dieser Widerstreit zwischen dem Begriffe der Welt und der Form der Weltanschauung legt sich dann nach den vier Momenten der Kategorientafel auseinander. In dem Begriffe der Welt liegt der Begriff der absoluten Totalität aller Dinge und ihrer Bedingungen des Daseins. Die wirkliche Form der Weltanschauung trägt aber das Gepräge der Unvollendbarkeit [der Zusammensetzung, der Teilung, der Entstehung der Wirkungen aus ihren Ursachen und der Abhängigkeit alles Zufälligen von seinen Bedingungen] an sich. Die Begriffe der Totalität, der Vollendung und

des Absoluten, welche in dem Begriffe der Welt liegen, bleiben daher für unsere Erkenntnis nur Ideen ohne Anschauung und sogar im Widerspruch mit derselben. Die Ideen des Absoluten stimmen daher nicht mit der mathematischen Form unserer Erkenntnis und also auch nicht mit der Wirklichkeit zusammen, beide treten vielmehr widerstreitend auseinander. Da nun die Idee des Absoluten sich in der Wirklichkeit nicht realisieren läßt und ihr somit alle empirische Realität abgeht, sie aber ihrerseits dennoch kein transzendentaler Schein sein kann, da das Sein der Dinge an sich und die volle Realität der Dinge nur durch sie gedacht werden kann und ihr somit tranzendentale Realität zukommt, so geht aus jenem Widerstreit unmittelbar der transzendentale Idealismus hervor. Denn wir ersehen daraus, daß die Erkenntnis, welche wir von der Welt besitzen, nicht zusammenstimmt mit der Vorstellung, welche wir uns von einer Welt an sich machen müssen, die für sich und unabhängig von unserer Erkenntnis besteht.

Wir können den Begriff der Welt selbst nicht für nichtig erklären, vielmehr hat derselbe, trotz des Widerspruchs, den er in sich birgt, seine vollkommene Realität; denn der Begriff ist nicht *ohne* Gegenstand, sondern hat einen durch die Erfahrung selbst gegebenen Gegenstand. Dieser Widerspruch zeigt uns also hier nicht die *Nichtigkeit des Begriffes*, sondern er zeigt uns, daß wir den *Gegenstand des Begriffes*, d. i. die *Welt*, nicht so erkennen, wie sie an sich ist. Da nämlich die Welt in Raum und Zeit eben wegen der Unvollendbarkeit von Raum und Zeit und der Wesenlosigkeit der Naturgesetze dem Begriffe der Welt selbst als des absoluten Ganzen aller Dinge widerspricht, dieses absolute Ganze aber nur eine *transzendentale Idee* und kein *wirklicher Gegenstand* unserer Erkenntnis ist, so ist die Welt, welche wir erkennen (die Sinnenwelt), nur eine *Erscheinung* der Welt der *Dinge an sich*.

Der Widerstreit in den Antinomien kommt also daher, daß uns die Welt in der Anschauung wirklich gegeben ist, daß wir sie aber objektiv als das All der Dinge doch nur nach Ideen zu denken vermögen. Diese Ideen der Vollendung

tragen wir unbewußt in unseren Begriff und so erhält die Sinnenwelt den Schein einer an sich vorhandenen Welt, d. h wir beurteilen sie unter der Voraussetzung, daß sie an sich ebenso beschaffen sei, wie wir sie erkennen. So entsteht der Begriff einer an sich vorhandenen Sinnenwelt, in welchem zweierlei Widersprechendes vereinigt ist: die unvollendbare mathematische Form der Sinnenwelt, welche in der Wirklichkeit durch die reine Anschauung gegeben ist, und die Vollendung derselben, welche wir nur in den Ideen des Absoluten zu denken vermögen, ohne sie in der Wirklichkeit vor uns zu haben.

§ 86.

Die Gegenstände der Sinne in Raum und Zeit sind nur Erscheinung.

Dieser Schein der Sinnenwelt als der an sich existierenden Welt der Dinge läßt sich auch mit Kant in folgender Weise unter der Form eines Vernunftschlusses darstellen:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben.

Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

Folglich ist auch die ganze Reihe aller ihrer Bedingungen gegeben.

Der Obersatz spricht von Dingen an sich und da ist es klar, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, seine Bedingung dadurch wirklich schon mit gegeben und nicht bloß der Regressus zu derselben aufgegeben ist. Die Gegenstände der Sinne aber sind nur Erscheinungen, die unter Bedingungen der Erkennbarkeit (Raum und Zeit) stehen, die mit dem Wesen der Dinge an sich selbst gar nichts zu schaffen haben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte in der Erscheinung gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mit gegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Denn unter den Bedingungen der Existenz an sich ist keine Zeitordnung anzutreffen; sie werden an sich als zugleich gegeben vorausgesetzt. In der Sinnenwelt dagegen ist das Bedingte mit seiner Bedingung in der Zeit verknüpft. Die Synthesis des

Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren ist daher durch die Bedingungen der Erkennbarkeit der Dinge eingeschränkt. Die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumiert wird) ist notwendig sukzessiv und in der Zeit nacheinander gegeben, folglich kann hier wegen der Unendlichkeit der Zeit die absolute Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen nicht ebenso wie dort vorausgesetzt werden, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den sukzessiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt. Man kann daher hier nur sagen, daß ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sei.

Wenn zwei einander entgegengesetzte Urteile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so können sie alle beide falsch sein, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte, und ihr Gegensatz ist dann kein eigentlicher Widerspruch, sondern bloßer Widerstreit. Wenn jemand sagte, jeder Körper riecht entweder gut oder er riecht nicht gut, so findet ein drittes statt, nämlich, daß er gar nicht riecht, und so können beide widerstreitende Sätze falsch sein. Denn die Entgegensetzung beider Urteile gründet sich hier auf die Voraussetzung, daß jeder Körper einen Geruch habe. Der Geruch ist aber eine bloß zufällige Bedingung des Begriffs der Körper.

Wenn daher umgekehrt es irgendwo zwei einander widersprechende Sätze gibt, die beide falsch sind, so ist man gewiß, daß dieser Widerspruch auf einer unstatthaften Voraussetzung beruhe, nach deren Aufhebung der Widerspruch sich in Widerstreit verwandelt, indem noch ein Einteilungsglied vorhanden ist, welches man nur durch jene Annahme verhindert war zu bemerken. Denn das ist das logische Merkmal des konträren (widerstreitenden) Gegensatzes zweier Urteile, daß beide zusammen falsch, aber nicht zusammen wahr sein können. Die Antinomie zeigt mir daher, daß im Grunde kein kontradiktorischer, sondern nur ein versteckter konträrer

Gegensatz vorhanden ist, indem die Disjunktion, nicht wie es scheint, zweiteilig, sondern in der Tat dreiteilig ist. Hebt man nämlich die Voraussetzung auf, daß die Sinnenwelt außer unserer Erkenntnis eine abgesonderte Existenz an sich selbst habe, so wird das Merkmal der Größe in einer gewissen Rücksicht zu einem bloß zufälligen Merkmale der Welt (es kommt ihr nämlich bloß zu, inwiefern sie für uns zur Erscheinung wird), und die Disjunktion ist vollständig folgende:

„Die Welt hat entweder eine endliche Größe oder eine unendliche oder sie steht gar nicht unter dem Gesetze der Größe."

Das dritte Einteilungsglied ist versteckt, weil es h i n t e r d e r A n s c h a u u n g verborgen liegt. Denn in der Erscheinungswelt stehen alle Gegenstände der Anschauung unter dem Gesetze der Größe. Dieses Gesetz selbst (eine Folge von Raum und Zeit, der Formen, in denen uns das Wesen der Dinge erscheint) gehört aber nur zur Erscheinung der Dinge und nicht zu ihrem Sein an sich*.

Die Antinomie der Vernunft wird also dadurch gehoben, daß gezeigt wird, der Widerstreit beruhe bloß auf einem Schein, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich gilt, auf Erscheinungen anwendet, die unter Bedingungen der Erkennbarkeit stehen, welche dem Wesen der Dinge an sich selbst nicht gehören, und die eben als Erscheinungen, wenn sie eine Reihe ausmachen, nur im sukzessiven Regressus existieren.

Die transzendentale Idealität der Erscheinungen läßt sich daher auch aus den Antinomien indirekt beweisen. Der Beweis würde in folgendem Dilemma bestehen:

Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich.

---

* Dies ist die Entscheidung der mathematischen Antinomien (der ersten und zweiten). In der Klasse der dynamischen Antinomien (der dritten und vierten) sind dagegen beide Sätze wahr, aber das thetische Urteil gilt von Dingen an sich, das antithetische von Erscheinungen. Der Gegensatz beider Urteile ist also hier ein versteckter subkonträrer.

Nun ist das erstere sowohl wie das zweite falsch. Denn das zweite widerspricht dem Begriffe der Welt als der Idee des absoluten Ganzen. Das erstere aber widerspricht der Form der Anschauung der Welt, d.i. der Natur von Zeit und Raum, in welchen ein absolutes Ganzes nicht möglich ist.

Also ist es auch falsch, daß die Welt (d.i. der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes sei.

Woraus dann folgt, daß die Welt nicht an sich, sondern nur kraft unserer Vorstellungsweise so besteht, wie wir sie erkennen, was eben durch die transzendentale Idealität der Erscheinung derselben ausgedrückt wird.

Der Streit der Verteidiger der Unendlichkeit der Welt mit den Verteidigern der Endlichkeit derselben läßt sich also zur völligen Zufriedenheit beider Teile schlichten, indem sie überführt werden, daß sie um nichts streiten und ein gewisser Schein ihnen da eine Wirklichkeit vormalt, wo keine anzutreffen ist.

§ 87.

Kritik der Antinomienlehre bei Kant.

Die Entdeckung der Antinomien ist Kants großes Verdienst und seine Darstellung derselben ist vielleicht das größte Meisterwerk in seiner Kritik der reinen Vernunft. Diese Darstellung gibt er ohne den Schmuck kosmischer Dekorationen, welche sich aus dem Himmelsbau und den Bildern des Irdischen hätten entlehnen lassen. Er stellt sie nur in ihrer reinmetaphysischen Form, von allem Empirischen entkleidet dar, obgleich die ganze Pracht jener Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. Dagegen hat er alle Kunst auf die dramatische Darstellung des Schauspiels der Zerrüttung und des Zwiespalts der Vernunft mit sich selbst verwendet.

Nachdem er den Auftritt des Widerstreits beider Teile vor Augen gestellt hat, zieht er zuerst das Interesse der Vernunft an diesem Streite in Erwägung. Ob nun schon, wenn wir nicht den logischen Probierstein der Wahrheit, sondern nur unser Interesse befragen, in Ansehung des streitigen

Rechts beider Teile nichts entschieden wird, so wird doch dadurch begreiflich, warum die Teilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine als auf die andere Seite schlagen, ohne daß eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes davon Ursache ist. Und da zeigt sich nun auf der Seite der Thesis neben dem praktischen Interesse für die Grundpfeiler der Moral und Religion auch noch ein spekulatives Interesse der Vernunft, indem die Idee des Absoluten, welche die Thesis jederzeit an die Spitze stellt, der Vernunft die Befriedigung gewährt, die ganze Kette der Bedingungen a priori zu fassen, was die Antithesis nicht leistet, die auf die Frage nach der Totalität der Bedingungen keine Antwort geben kann. Endlich hat die Thesis noch den Vorzug der Popularität. Denn der gemeine Verstand findet in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht weiter grübelt) einen festen Ausgangspunkt, um mit Gemächlichkeit von den Gründen zu den Folgen herabzusteigen, während er in dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung jederzeit mit einem Fuße in der Luft steht und niemals einen Ruhepunkt findet.

Auf der Seite der Antithesis findet sich kein praktisches Interesse. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so sind auch die moralischen Ideen und Grundsätze in Gefahr mit den transzendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachen, zu fallen. Dagegen zeigt sich hier ein Vorteil, der sehr anlockend ist und der in der Gleichförmigkeit der Denkungsart besteht. Denn hier ist der Verstand immer auf dem Boden der Erfahrung mit der Aussicht der Erweiterung seiner Erkenntnisse ohne Ende. Hier hat er nicht nötig, die Kette der Naturordnung zu verlassen und zu Ideen seine Zuflucht zu nehmen, deren Gegenstände er nicht kennt. Der auf dieser Seite Stehende wird es daher auch nicht gestatten, nur zu denken und zu dichten, sondern wird fordern, zu beobachten und den Naturgesetzen gemäß zu

forschen. Er wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur als die schlechthin erste anzusehen, oder irgend eine Grenze seiner Aussicht in den Umfang der Natur als die äußerste anzusehen, oder von den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflösen kann (dem Ausgedehnten) zu dem überzugehen, was weder Sinn noch Einbildungskraft jemals in concreto darstellen kann (dem Einfachen), noch einräumen, daß man in der Natur ein Vermögen unabhängig von Naturgesetzen zu wirken (Freiheit) annehmen dürfe; noch endlich zugeben, daß man irgend wozu die Ursache außerhalb der Natur (in einem Urwesen) suche, weil wir weiter nichts als diese kennen.

Jeder von beiden Teilen sagt mehr als er weiß, indem er über die Schranken seiner Erfahrung hinausgeht und das, was er innerhalb derselben vorfindet, auch für das, was außerhalb derselben liegt, entweder behauptet oder leugnet. Der auf der Seite der Antithesis hat das Interesse den Fortschritt des Wissens aufzumuntern und zu befördern, obzwar zum Nachteil des Praktischen. Der andere Teil dagegen hat zwar Prinzipien, die für unser moralisches Interesse von der höchsten Wichtigkeit sind, aber er scheint dagegen den Fortschritt der Wissenschaft einzuengen, die physische Naturforschung zu versäumen und idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen.

Der erstere von beiden Teilen (der auf der Seite der Antithesis) wird sich niemals die Gunst der großen Menge erwerben können. Denn der gemeine Verstand will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen kann. Wenn dies auch lauter transzendentale Ideen sind, so sieht er doch darin kein Hindernis. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm (der nicht weiß, was Begreifen heißt) nicht in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig ist. Zudem befindet er sich in bezug auf jene Ideen in derselben Lage, wie der Gelehrteste, der sich auch nicht rühmen kann, viel mehr davon zu verstehen, wie er selbst. Er kann daher darüber ebensogut mitsprechen wie jener, während er bei der

Nachforschung der Natur ganz verstummen und seine Unwissenheit eingestehen müßte. Zuletzt gesellt sich noch das praktische Interesse dazu und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben ihn seine Besorgnis oder Hoffnungen antreiben.

Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft gleichgültig gegen alle Folgen bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe erwägen, so würde ein solcher, falls er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder der anderen der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Bald würde ihm das eine, bald wieder das andere überzeugend vorkommen, je nachdem er die Gründe oder die Gegengründe in Betracht zöge. Da aber Parteilichkeit der Vernunft nicht ziemt, so scheint es das geratenste, die Sätze und Gegensätze, so wie sie sich, durch keine Drohung erschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande (nämlich dem Stande schwacher Menschen) verteidigen können, auftreten zu lassen.

Nachdem Kant so das Interesse für und wider unparteiisch abgewogen hat, erörtert er die Verbindlichkeit der Vernunft, die vorliegende Frage zu lösen sowie die Möglichkeit ihrer Auflösung. In der Naturkunde gibt es eine Menge von Fragen, auf die wir keine Antwort haben. Das kommt daher, daß die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu deren Verständnis der Schlüssel, d. i. das Naturgesetz, erst induktorisch aus ihrer Beobachtung gesucht werden muß. Aber hier ist die Frage nicht durch den Gegenstand, sondern durch die Idee gegeben, und daher liegt der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien nicht außer uns, sondern in uns; d. h. jene Fragen müssen sich spekulativ durch bloßes Denken beantworten lassen. Läge auch die ganze Natur vor unserer Anschauung aufgedeckt da, so würden wir doch den Gegenstand unserer Idee nicht darin finden. Denn dazu wird außer dieser vollständigen Erfahrung noch absolute Totalität der Synthesis erfordert. Wir aber bleiben mit allen unseren Wahrnehmungen

immer unter Bedingungen, es sei im Raume oder in der Zeit, befangen und kommen niemals an etwas Unbedingtes. Mithin sind jene Fragen nicht durch den Gegenstand selbst aufgegeben. Denn der Gegenstand selbst (das Absolute) ist uns nicht gegeben. Das absolute All der Größe (das Weltall), der Teilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseins überhaupt geht keine mögliche Erfahrung etwas an. Dieses All aber, was selbst kein Gegenstand der Erfahrung ist, ist es, dessen Erklärung in jenen Aufgaben verlangt wird. Es wird aber nicht nach dem gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, mit der der Gegenstand übereinstimmen soll. Dieser Gegenstand und seine Synthesis (die Sinnenwelt) ist uns hier empirisch gegeben und es fragt sich nur, ob der Fortgang dieser Synthesis vollendbar oder unvollendbar sei. Es handelt sich also hier nur um die Angemessenheit eines gegebenen Gegenstandes zu einer Idee und nicht um die Erforschung der Natur dieses Gegenstandes selbst, und da ist nur zu verhüten, daß nicht eine Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objekts gemacht werde.

Dies führt ihn dann weiter zu einer skeptischen Vorstellung der vier kosmologischen Fragen, wobei nicht zum Vorteil des einen oder anderen Teils entschieden, sondern nur untersucht wird, ob der Gegenstand des Streites nicht vielleicht ein Blendwerk ist.

Ob nun schon, wenn die Antinomien in der Tat auf einer grundlosen Voraussetzung beruhten, diese selbst durch keine Erfahrung entdeckt werden könnte, so muß es doch gestattet sein, die Behauptungen beider Teile mit dem empirischen Regressus der Erfahrung zu vergleichen. Und da zeigt sich der merkwürdige Umstand, daß die Thesis für denselben jederzeit zu klein, die Antithesis dagegen zu groß ist.

Die Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit ist für den empirischen Regressus der Zusammensetzung zu groß und kann von demselben niemals erreicht werden; die End-

lichkeit dagegen ist zu klein; denn warum soll er nicht über die gesetzte Grenze hinausgehen können.

Ebenso ist die angenommene Unendlichkeit des Regressus der Teilung für den wirklichen empirischen Regressus unerreichbar und daher zu groß. Soll aber die Teilung des Raumes bei einem Gliede desselben aufhören, so ist der angenommene Regressus der Teilung für den empirischen zu klein, da er dieses Glied noch immer in seine in ihm enthaltenen Teile zerlegen kann.

Eine endlose Verkettung der Begebenheiten nach Naturgesetzen rückwärts ist für den empirischen Regressus zu groß. Läßt man aber irgendwo die Freiheit eingreifen, d. i. eine Begebenheit von selbst anfangen, so bleibt doch die Frage nach dem Warum stehen und mit dieser kommt man wieder unter das Naturgesetz. Die Annahme war also für den empirischen Regressus zu klein.

Wenn man ein schlechthin notwendiges Wesen annimmt, so muß man es in eine unendlich entfernte Zeit setzen, weil es sonst von einem anderen und älteren Dasein abhängig sein würde. Wenn man aber das Dasein dieses Wesens in der Zeitreihe nur endlos immer weiter hinausschiebt, so kann es in keinem Zeitpunkte wirklich gegeben sein. Denn jede Zeit, in die man es setzen wollte, liegt von dem gegenwärtigen Zeitpunkte nur in endlicher Entfernung. Also kann der fortgesetzte empirische Regressus niemals dazu gelangen und mithin ist die Annahme für denselben zu groß. — Ist aber alles in der Welt zufällig, so ist auch jede gegebene Existenz für den empirischen Regressus zu klein, denn sie nötigt ihn, sich immer wieder nach einer anderen Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist.

Da nun in beiden Fällen etwas der Erfahrung nicht Entsprechendes herauskommt, so erregt dies den Verdacht, daß der Begriff von der Welt, auf den sich die Antinomien gründen, etwas Unrichtiges an sich habe, und dies kann uns auf die rechte Spur der Entdeckung dieses Blendwerks führen.

Nun erst, nachdem er jeden Schritt vorwärts auf seiner Bahn mit der größten Vorsicht getan, bringt Kant den

transzendentalen Idealismus als den Schlüssel zur Auflösung der Antinomien hinzu. Diesen Schlüssel setzt er aber schon als g e g e b e n voraus. Er ist ihm aber gegeben durch einen dialektischen Fehler, den er in seiner transzendentalen Ästhetik begeht. Er setzt nämlich dort voraus, daß eine Anschauung a p r i o r i , d. i. eine solche, welche wir haben, ehe wir den Gegenstand selbst beobachten, uns nur Erscheinungen und nicht die Dinge an sich zeigen könne, weil eine Anschauung, welche dem Gegenstande selbst vorhergehe, nur dadurch möglich sei, daß sie nichts anderes als die subjektive F o r m d e r S i n n l i c h k e i t enthalte. Er verwirft daher Raum und Zeit als ungültig für das wahre Wesen der Dinge an sich, weil sie Anschauungen a p r i o r i sind. Er folgert die transzendentale Idealität des Raumes und der Zeit nicht aus ihrer objektiven Beschaffenheit (nämlich aus der Stetigkeit und Unendlichkeit), welche den Ideen der Vollendung widerstreitet, sondern subjektiv aus der Quelle ihres Ursprungs in unserem Geiste. Dieser Fehler, der ihm durch das Eigentümliche seiner Ansicht von der objektiven Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis bestimmt wurde, wurde von den Späteren bald bemerkt und sie verwarfen mit dem Fehler der Begründung zugleich die wahre Lehre. Daher die großen Irrungen in der Geschichte der Philosophie nach Kant.

Kant setzt nämlich unbesehen voraus, daß die Wahrheit auf einem Kausalverhältnis des Gegenstandes zur Vorstellung beruhe und daß die Erkenntnis nur insofern objektive Gültigkeit habe, inwiefern der Gegenstand der Grund der Vorstellung von ihm sei. Deshalb erklärt er Raum und Zeit (als Anschauungen a p r i o r i) für bloß subjektive Formen unserer Sinnlichkeit, obschon sie in der Tat objektiv sind. Er folgert also die Beschränktheit unserer Erkenntnis nicht aus der L e e r h e i t dieser Formen, welche Leerheit daher kommt, daß unsere Vernunft eine sinnliche ist. Das Charakteristische des Raumes und der Zeit, der Formen, in denen wir alles erkennen, ist nämlich: Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Leerheit und Wesenlosigkeit. Diese Beschaffenheit der reinanschaulichen Formen widerstreitet aber der Idee des Absoluten, welche für

die menschliche Vernunft das Gesetz der wahrhaft vorhandenen Welt enthält.

Zufolge seiner irrigen Ansicht von der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis nahm Kant die anschauliche Erkenntnis als die allein für sich gesicherte an (weil, wie er meint, die Sinnesanschauung durch den Gegenstand selbst gegeben, die mathematische aber als die Form derselben subjektiv die Bedingung ihrer Möglichkeit ist), und betrachtete alles andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion. Deshalb fordert er einen Berechtigungsgrund für jede aus bloßer Vernunft entspringende Erkenntnis, um neben jener Anschauung zu gelten. Einen solchen konnte er wohl für die Kategorien aufweisen, weil durch sie eben jene Anschauung erst zum Ganzen der Erfahrung wird. Aber für die Ideen konnte er keinen angeben, da sich ihr Gegenstand in jener Anschauung nicht findet und sie selbst auch keine Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Daher konnte er die objektive Gültigkeit der Idee des Absoluten nicht finden und betrachtet sie nur als eine subjektive Regel (als ein Regulativ), nach der die Vernunft die mathematische Synthesis der Erfahrung vollständig zu machen suche. „Der Grundsatz der Vernunft" (d. i. der Grundsatz der Vollendung oder der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten), sagt er*, „ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben." Allein dieses Gebot ist ja gerade das der Unendlichkeit und nicht das der Vollendung eines gegebenen Regressus und dieses Gebot geht in der Tat von der Natur des Bedingten, d. i. von der mathematischen Form unserer Erkenntnis, aber nicht von dem Grundsatze der Vollendung aus. Dieser Irrtum hat ihn dann auf seine Lehre vom transzendentalen Schein geführt, welcher nach seiner Meinung den Ideen eine trügerische Realität verleihe, und der darin bestehen soll, daß eine solche subjektive Regel unver-

* Kritik der reinen Vernunft[2], S. 536f. Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.

meidlich als ein objektives Prinzip für die Dinge selbst angesehen werde. Die Vernunft ist nämlich unvermeidlich gebunden, jenes Prinzip anzuwenden. Da sie nun aber keine andere Erkenntnis hat, als die sinnliche, so entsteht daraus auch der unvermeidliche Schein, als sei die Sinnenwelt auch die Welt der Dinge an sich; denn die Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Kant kann deshalb die objektive Gültigkeit der Ideen nur mittelbar und auf eine sehr künstliche Weise durch den Primat der praktischen Vernunft rechtfertigen, da sie selbst, wie er glaubt, für sich keine objektive Gültigkeit besitzen, sondern nur unvermeidlich den Schein derselben annehmen. Allein die Ideen des Absoluten sind in der Tat von unmittelbarer objektiver Gültigkeit und gerade in den Dingen an sich verwirklicht. Das Prinzip der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist kein subjektives Prinzip, welches uns bloß mit dem trügerischen Schein der absoluten Realität der Sinnenwelt täuschte, sondern es ist ein objektives Prinzip, welches gerade umgekehrt den Ideen des Absoluten Objektivität und transzendentale Realität in der Welt der Dinge an sich verschafft. Die Vernunft kann sich diese Totalität nur in Gegenständen denken, in welchen die Unendlichkeit des Regressus der Bedingungen aufgehoben ist. Dies ist aber nicht in den Erscheinungen der Sinnenwelt, sondern nur in den Dingen an sich möglich. Nicht die Idee des Absoluten selbst und ihre Objektivität ist ein Schein, sondern ihre Anwendung auf die Erscheinungswelt erzeugt erst den Schein, als ob diese die Welt der Dinge an sich sei. Einen transzendentalen Schein, wenn es in der Tat einen geben könnte, würden wir gar nicht zu entdecken vermögen, denn ein solcher würde an unserer unmittelbaren Erkenntnis selbst haften, aus der wir nicht heraustreten können. Der Schein aber, mit dem wir es hier zu tun haben, ist ein bloß dialektischer, der durch Kritik der Vernunft aufgedeckt und dadurch verhütet werden kann, daß er uns nicht betrüge. Wenn den Prinzipien aus reiner Vernunft ein bloßer Schein der Objektivität anhinge, so würden wir durch die Vernunft selbst

diesen Irrtum der Vernunft gar nicht gewahr werden und mithin auch nicht verhüten können, daß er uns nicht betrüge. Denn daß die Sinnentäuschung nicht betrüge, können wir dadurch verhüten, daß wir das Urteil über die Anschauung erheben, aber über die reine Vernunft selbst kann ich in mir nichts erheben.

Kant hat sich hier eine Schwierigkeit erkünstelt, die in Wahrheit nicht existiert. Da wir nun weiter nach seiner Meinung kraft dieses transzendentalen Scheins die Ideen auf die Naturerkenntnis anwenden müssen und eine absolute Vervollständigung mathematischer unendlicher Reihen unmöglich ist, so verwickelt sich deshalb die Vernunft in eine Dialektik mit sich selbst. So ruht seine Dialektik auf seiner Ansicht vom transzendentalen Schein und diese letztere auf dem Fehler, den er bei der Begründung der Idee des Absoluten begeht und der mit seiner ganzen Ansicht von der transzendentalen Wahrheit zusammenhängt. Dadurch ist ihm die ganze Künstlichkeit seiner transzendentalen Dialektik bestimmt worden. Daher kommt es, daß bei ihm die Idee des Absoluten nicht selbständig als ein unabhängiges Prinzip der Mathematik gegenübertritt, sondern nur als ein Postulat zur mathematischen Naturerkenntnis hinzukommt. Aus diesem letzteren Grunde endlich geht bei ihm der transzendentale Idealismus nicht unmittelbar aus seiner Antinomienlehre hervor, sondern er hat ihn nur mittelbar zur Auflösung derselben. Wir können die Welt als Ganzes nur nach den Ideen des Absoluten denken, Erfahrung gibt es darüber nicht und die Mathematik widerspricht wegen der Unvollendbarkeit der reinen Anschauung geradezu. Sobald wir uns aber die Welt nach Ideen denken, denken wir sie nicht mehr als einen Gegenstand der Erfahrung, nicht mehr als Natur.

Wie tief durchgreifend der Kantische Irrtum wirkt, sieht man noch aus seiner kritischen Entscheidung der Antinomien. Er erklärt nämlich in den mathematischen Antinomien beide Behauptungen für falsch. Dagegen müssen wir sagen, diese Entscheidung gilt nur für die Welt der Dinge an sich, welche gar nicht unter dem mathematischen Naturgesetz der Größe

steht, aber in Rücksicht der Sinnenwelt (d. i. der Erscheinungen) ist die Antithesis, welche die Unendlichkeit der Größe und Teilbarkeit behauptet, richtig. Der wahre Beweisgrund dieser Entscheidung liegt eigentlich in dem, was er in den Prolegomenen sagt: „Es ist weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch von einer Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich; das sind nur Ideen[81]."

Hier begeht er den Fehler, daß er beide Urteile, das antithetische ebensowohl wie das thetische, für ideale Urteile ansieht, während doch nur das thetische ein solches ist, das antithetische dagegen jederzeit ein mathematisches. So hat er den unmittelbaren Widerstreit zwischen Mathematik und Idee nicht bemerkt, obschon er später in der Entscheidung dieses Streites den Widerstreit mittelbar darauf zurückführt. Infolge dieses Fehlers hat seine Antinomienlehre eine falsche Stellung erhalten. Sie erscheint nämlich in seiner Dialektik nur als ein untergeordnetes Glied der Ideenlehre bei der Idee der Welt; die beiden anderen Ideen aber, die Idee der Seele sowie die der Gottheit hat er davon unabhängig, aber eben deshalb auch ganz unter dem Bann der Antinomien entwickelt.

Den unmittelbaren Widerstreit der Idee mit der reinen Anschauung kann man schon aus folgendem ersehen. Zwischen der Thesis und der Antithesis der Antinomien findet ein bemerkenswerter Unterschied statt. Wenn der empirische Regressus etwa der Teilung irgendwo stehen bleibt, so ist dieser Stillstand doch nur beliebig, und der Regressus hat doch noch die Möglichkeit des weiteren Fortschrittes ohne Ende fort. Wogegen auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden ist, jemals das Einfache zu erreichen, wodurch ein notwendiger Stillstand der Teilung eintreten müßte. Im ersteren Falle bleiben wir auf dem Grund und Boden der reinen Anschauung und da ist ein Fortschreiten ohne Ende möglich. Dagegen das Einfache, welches der Natur der mathematischen Anschauung zuwider gerade das Ende aller Teilung selbst sein sollte, ist eine bloße Idee, die in der

reinen Anschauung gar nicht möglich ist und die gänzlich außerhalb des Feldes derselben liegt.

Es ist nicht zulässig, die Erfahrung, welche selbst schon durch die leeren wesenlosen Formen der Naturgesetzlichkeit bedingt ist, als Schiedsrichterin zur Entscheidung dieses Streites aufzurufen. Nicht die Erfahrung entscheidet über die Unendlichkeit der Sinnenwelt, sondern die Mathematik. Wir wissen a priori, schon aus der Natur der reinen Anschauung, daß Raum und Zeit (die Formen des erscheinenden Weltalls) unendlich sind und diese Behauptung ist objektiv gültig, weil sie aus dem Wesen der formalen Apperzeption entspringt, ohne einer Bestätigung durch Erfahrung (als wodurch sie allererst objektive Realität erhielte) zu bedürfen. Kant dagegen hat die unmittelbare Gültigkeit der mathematischen Anschauung, durch deren unverbrüchliche und allgemeingültige Wahrheit Fries den Skeptizismus des Sextus Empiricus vernichtet, niemals anerkannt. Ihm ist allerdings die Anschauung der Bürge der objektiven Realität einer Vorstellung, aber nur wiefern in ihr der Gegenstand die Vorstellung gibt, was bei dem Menschen nur in der Sinnesanschauung der Fall sein soll. Für die mathematische hat er schon eine Deduktion in der Nachweisung, daß sie die Bedingung jeder Sinnesanschauung, d. i. die Bedingung enthalte, unter der uns allein Gegenstände gegeben werden können. Diese Verkennung der unmittelbaren Gültigkeit der reinen Anschauung hat ihn dann zu seiner kritischen Entscheidung der Antinomien geführt, wonach die Erfahrung und nicht die Mathematik die Frage über die Unendlichkeit oder Begrenzung der Welt entscheiden soll. Da nun aber über beides keine Erfahrung möglich ist, so verwirft er beide Sätze als falsch*.

---

* Kant entscheidet jedoch zuletzt auch für die Unendlichkeit der Sinnenwelt (Kr. d. r. V.[2], 545 ff. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen), weil eine Beobachtung der Begrenzung durch leeren Raum und leere Zeit nicht möglich ist, denn sie würde leer an Inhalt sein. Aus dieser Unmöglichkeit ihrer Beobachtung folgt, daß eine Weltgrenze empirisch unmöglich ist.

§ 88.

Der transzendentale Idealismus die Grundlehre der gesamten Philosophie.

Der transzendentale Idealismus ist der eigentliche Lehrbegriff der Metaphysik. Er ist für die Metaphysik das, was das Gesetz der Gravitation für die Astronomie ist: der Fundamentallehrsatz der ganzen Wissenschaft. Er ist der Schlüssel zu den Antinomien und dadurch zu allen Rätseln der Metaphysik. Beide, dieser Lehrbegriff und die Antinomien, haben eine gemeinschaftliche Quelle. Der Lehrsatz des transzendentalen Idealismus geht nämlich aus dem Gegensatz der mathematischen Form unserer Erkenntnis und der Ideen des Absoluten hervor, die Antinomien dagegen entspringen aus der Verbindung der mathematischen Form der Erkenntnis mit den Ideen des Absoluten in dem Begriffe der Sinnenwelt. Wenn man ohne Kritik der Vernunft philosophiert, so wird man nicht gewahr, daß man es hier mit völlig ungleichartigen Vorstellungen zu tun hat, und da sich beide Klassen von Vorstellungen auf die Welt beziehen, d. i. kosmologisch sind, so wird man sie auch in dem Begriffe der Welt, wie wir ihn aus der Erfahrung entlehnen, verbinden und so geht man an die Antinomien verloren.

Das Rätsel der Antinomien läßt sich daher jetzt ganz einfach erklären. Man kommt nämlich zu denselben, wenn man voraussetzt, daß die Sinnenwelt die Welt der Dinge an sich sei. Die Sinnenwelt ist aber in der Tat nur die Erscheinung des Wesens der Dinge an sich. Es liegt also allerdings diesen sich widersprechenden Behauptungen auch ein sich widersprechender Begriff zugrunde, nämlich der Begriff einer Erscheinungswelt als einer Welt an sich. So lange es uns noch ein Geheimnis ist, daß die Sinnenwelt nur eine Erscheinung der Welt an sich und nicht diese selbst ist, wird man sie immer wie die Welt an sich nehmen und dann verwickelt man sich in den einander entgegengesetzten Prinzipien der Beurteilung.

In diesen Antinomien lebt eigentlich jeder Mensch, größtenteils ohne sich dessen bewußt zu sein. Sie erscheinen nicht etwa bloß als Produkt einer künstlichen Spekulation, sondern

in ihren Folgen zeigen sie sich in den alltäglichsten Beurteilungen des Menschenlebens. Sie bringen das Unsichere und Schwankende in unsere religiösen und sittlichen Beurteilungen, sie bringen den Streit der Physik mit der Religion. Ich will hier nur zwei Beispiele anführen, ein ethisches und ein religiöses.

Der Richter betrachtet die Tat des Verbrechers als seine freie Tat, hält ihn darum frü zurechnungsfähig und verurteilt ihn. Anders urteilt der Psychologe und Pädagoge, der uns zeigt, wie diese Tat nur der natürliche Erfolg der Anlagen, Gewohnheiten und der Erziehung des Täters war, also unter den gegebenen Umständen und Naturgesetzen mit Notwendigkeit erfolgen mußte. Wer von beiden hat nun recht? Beide haben recht. Der Fall gehört unter die Antinomie der Relation. Ich beurteile das eine Mal den Charakter des Menschen als eine Naturerscheinung, also wie ein Ding, das von Naturgesetzen abhängig ist, und das andere Mal gerade entgegengesetzt, wie ein Ding, das von Naturgesetzen unabhängig, d. i. frei ist.

Das andere Beispiel ist religiöser Art und eine Folge der modalischen Antinomie. Es lautet so:

Gott ist alles möglich.

Denn wenn ihm nicht alles möglich wäre, so wäre er nicht allmächtig.

Wenn nun aber Gott alles möglich ist, so muß er auch das Geschehene ungeschehen machen können.

Das Geschehene kann aber nicht ungeschehen gemacht werden.

Also ist entweder der Satz, daß Gott alles kann, falsch, oder das Geschehene kann wirklich ungeschehen gemacht werden. Das letztere widerstreitet den Naturgesetzen und der Einheit der Erfahrung, das erstere der Allmacht Gottes.

Diese Antinomie findet wie alle anderen ihre Auflösung durch den transzendentalen Idealismus. Wer voraussetzt, daß die Welt an sich so ist, wie wir sie erkennen, für den haben Raum und Zeit eine transzendentale Realität und alsdann ist es schlechthin unmöglich, daß das Geschehene ungeschehen

gemacht werden kann, denn die Vergangenheit läßt sich nicht wieder zurückrufen. Alsdann bleibt die Gottheit dem Schicksal, d. i. den Bedingungen wesenloser Formen der Gesetzlichkeit, unterworfen. Da aber für die Welt der Dinge an sich Raum und Zeit nichts sind, so sind beide Sätze wahr; der eine gilt aber für die Welt, wie sie an sich ist, der andere für die Welt, wie sie uns erscheint.

Die Antinomien deuten also ein kosmologisches Geheimnis an und dieses Geheimnis ist kein anderes als der transzendentale Idealismus. Sie gründen sich auf die Doppelnatur des Begriffs von Welt, worunter man ebensowohl die Sinnenwelt (die Natur) als das an sich vorhandene All der Dinge versteht. Wäre beides eins und dasselbe, so würden die Antinomien gar nicht stattfinden. Daß sie aber da sind, zeigt uns, daß beides nicht eins und dasselbe ist. Der transzendentale Idealismus ist daher in der Tat der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien.

§ 89.

Sub specie aeterni.

Die Welt der Erscheinungen s c h e i n t die Welt der Dinge an sich zu sein kraft der Anwendung der Idee des Absoluten auf die Sinnenwelt. Decken wir diesen Schein durch Kritik der Vernunft auf, so verschwindet auch der Widerspruch der Antinomien und es treten zwei verschiedene Weltansichten desselben Wesens der Dinge, eine n a t ü r l i c h e und eine i d e a l e, gesondert auseinander.

So wie wir in der Tat die Welt in Raum und Zeit unter Naturgesetzen erkennen, finden wir die A b h ä n g i g k e i t

1. der Erscheinung des geistigen Lebens vom Dasein der Körper,
2. des Weltganzen von Zeit und Raum,
3. jedes Dinges von der Wechselwirkung mit anderen,
4. jedes Dinges von der Notwendigkeit allgemeiner Gesetze, unter denen es steht.

Dagegen müssen wir, ohne es zu erkennen, für das wahre Wesen der Dinge nach den Ideen des Absoluten behaupten die U n a b h ä n g i g k e i t

1. des Geistes vom Körper,
2. des Weltganzen von Zeit und Raum,
3. des freien Wesens von der Wechselwirkung mit anderen,
4. des freien Wesens von der Notwendigkeit allgemeiner Gesetze.

In der menschlichen Erkenntnis werden die Dinge teils als Körper, teils als Geist erkannt. Körperwelt und Geisteswelt stehen aber in der Natur der Dinge nicht getrennt nebeneinander, sondern sie erscheinen als verbunden zu einem Ganzen, und zwar so, daß das Geistige nur als abhängig vom Körperlichen vorkommt. Die Masse ist bei allen Gegenwirkungen in der Körperwelt unveränderlich (beharrlich). Das Leben des Geistes dagegen erscheint in der Natur nur vorüberschwindend in Abhängigkeit von dem Bestehen eines organisierten körperlichen Gebildes. Wenn man hingegen den Ideen gemäß die Beschaffenheit der Dinge nach ihrem Wert beurteilt, so kann man nur dem vernünftigen Geiste den selbständigen unveränderlichen Wert, die persönliche Würde, geben. Alles andere beurteilen wir nur als eine zu beliebigem Gebrauch stehende, in sich würdelose Sache. Dem vernünftigen Geiste schreiben wir selbständige unbeschränkte Realität zu und die Sachen werden nach dieser Beurteilungsweise eigentlich gar nicht als etwas an sich Vorhandenes angesehen; denn der Mensch findet sich einsam, wenn er nicht mit anderen Menschen in Gesellschaft ist.

Unsere Erkenntnis ist eine mathematische Naturerkenntnis, weil alles, was wir erkennen, in Raum und Zeit sich findet. In Raum und Zeit kann aber das Wesen der Dinge keine absoluten Anfänge, keine absolute Begrenzung und keine absolut selbständigen Bestandteile haben. Wir sind deshalb genötigt, die Gesetze der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit nur als ein Gesetz für die Erscheinungsweise der Dinge zu betrachten, das für das vollendete in sich selbst bestehende Wesen der Dinge nicht gilt.

In unserer Naturerkenntnis findet die Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der unvollendbaren Zeitreihe nach dem Gesetze der Stetigkeit statt. Demgemäß entwickelt sich

nach einer unverbrüchlichen Naturgesetzmäßigkeit immer eins aus dem andern, die Reihe von Bewirkungen kann nie absolut vollständig werden, sondern läuft auf der Seite der Ursachen ins Unendliche zurück und es ist kein absoluter Ursprung von irgend etwas möglich. Dagegen fordert die Idee dem wahren Wesen der Dinge nach absolute Entstehung. Eine solche ist aber nur möglich durch freie Ursachen, d. h. solche, die von den Naturgesetzen unabhängig sind. Die Naturnotwendigkeit kann daher im Sein der Dinge an sich nicht stattfinden sondern nur ein Gesetz für die Erscheinung der Dinge sein.

Das Charakteristische unserer Naturerkenntnis ist die Selbstständigkeit der Naturgesetze. Naturgesetze aber sowie Raum und Zeit sind leere Formen. Wegen der Abhängigkeit des Daseins der Dinge von ihnen erscheint uns das Wesen der Dinge einem toten wesenlosen Schicksal unterworfen. Die absolute Gemeinschaft der Dinge kann aber nur durch ein notwendiges Urwesen bestehen. So werden wir hier für die Welt der Dinge an sich auf die Idee der Gottheit hingewiesen. Wir müssen deshalb die Selbständigkeit der Naturgesetze und die Schicksalsform unserer Welterkenntnis gleichfalls nur als eine Erscheinungsweise betrachten.

Aus den Gesetzen der Erscheinung folgt mithin nichts für die Dinge an sich. Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Naturnotwendigkeit und Schicksal können keine Gesetze für die Dinge an sich sein. Aber aus den Gesetzen der Erscheinung folgt auch nichts wider die Idee des vollständigen Ganzen, des einfachen, des freien und des notwendigen Wesens.

Wollen wir uns zu der Ansicht von dem wahren Wesen der Dinge erheben, so müssen wir durch die Ideen des Absoluten alles Unvollendbare und Stetige aus unseren Vorstellungen von den Dingen tilgen und für die Welt der Dinge an sich dasjenige festhalten, was dann noch stehen bleibt. Da Unvollendbarkeit und Stetigkeit zum Wesen des Raumes und der Zeit (der Form der Anschauung) gehören, so kommen wir dadurch auf die Lehre von der Nichtigkeit des

Räumlichen und Zeitlichen. Die Dinge an sich müssen zwar auch ein äußeres Verhältnis zueinander haben, was demjenigen entspricht, das uns als Raum erscheint, aber was das ist, vermögen wir nicht anzugeben. Denn wenn wir die Unendlichkeit und Stetigkeit uns von dem Raume hinwegdenken wollen, so bleibt uns in der Vorstellung desselben gar nichts Anschauliches und Positives übrig, wir behalten bloß die Negative des Gedankens. Der Gegenstand der reinen Anschauung, den der Geometer Raum nennt, verschwindet dann selbst, ohne daß wir wissen, was im Sein der Dinge an sich selbst an dessen Stelle steht, und wir können nur sagen, daß dies ganz anders sein müsse, als die anschauliche Form des Außereinanderseins der Dinge, die wir in unserer sinnlich beschränkten Erkenntnis besitzen und die wir Raum nennen. Dasselbe gilt auch von der Zeit als der anschaulichen Form der Existenz der Dinge. Unsere Vernunft hat in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urteil hinaus, daß sie sind, nur negative Urteile über das, was sie nicht sind. Wir können der Dinge wahres Sein und Wesen hinter Raum und Zeit nicht seiner Beschaffenheit nach erkennen, sondern nur seinem Dasein nach anerkennen. Dabei zeigt sich aber in Rücksicht der absoluten Bedeutung der Erscheinung folgender bemerkenswerte Unterschied.

Unsere Vorstellungen vom Körperlichen sind ganz aus Räumlichem, Zeitlichem und Größenverhältnissen zusammengesetzt. In unserer Erkenntnis der Körperwelt löst sich daher alles in Erscheinung auf. Die Körperwelt ist ja nur Zusammensetzung aus den Teilen, in denen wir kein Bestehen finden. Denn die Masse hat wegen ihrer unendlichen Teilbarkeit trotz ihrer Unveränderlichkeit kein Bestehen in sich selbst.

Da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellt werden muß, so scheint es zwar, daß seine Teilbarkeit von dem Gesetze der Teilbarkeit des Raumes unterschieden sein werde; denn daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen

zu lassen, die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenngleich die Verbindung derselben im Raume, wodurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der E r s c h e i n u n g Substanz heißt, ist es nicht so bewandt, wie mit einem Dinge an sich selbst. Jenes ist nicht absolutes Subjekt sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird. Dieselbe innere Bestandlosigkeit, welche wir bei der Substanz der Körperwelt finden, zeigt sich auch in den Verhältnissen ihrer Größe wieder. Wir messen die Größe eines Dinges nach Zahlen durch ein Maß. Wie g r o ß ist nun aber das Maß? Das erfahren wir nicht durch die Zahl sondern durch die Anschauung. Aber die Anschauung läßt es ganz unbestimmt, wie g r o ß das Ding an sich selbst sei. Das Wesen des Dinges hat an sich gar keine bestimmte Größe. Ich sehe nur, wie groß es aussieht. Das hängt aber ab von seiner Entfernung vom Auge, von der Art der Beschauung, von der Einbildungskraft des Beschauenden, seiner Kurzsichtigkeit oder Fernsichtigkeit. Die Größe löst sich also auch hier wieder in lauter Verhältnisse auf und ist nichts in sich Bestehendes.

Hingegen bei unserer Erkenntnis des geistigen Lebens und bei unserer Erkenntnis der Dinge im Verhältnis zu meinem geistigen Leben verschwinden doch die Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht, wenn ich die Unvollendbarkeit aller Größe davon wegdenke. Dies betrifft alle Sinnesqualitäten wie Farbe, Ton, Duft und noch vielmehr die inneren Sinnesqualitäten: Erkennen, Lieben, Wollen, und wie sich später zeigen wird, auch die Schönheit der Gestalten. Denn durch Farbe, Klang und Duft und in der Schönheit der Gestalten ahnen wir hinter der Körpererscheinung gleichsam das Geistige. Hier bleibt also eine Beziehung und Deutung auf das wahre Sein der Dinge stehen.

Dem sinnlich beschränkten Menschen müssen die Dinge außer ihm als Körper erscheinen, was sie aber an sich selbst sein mögen, ist damit nicht erkannt. Wir haben durchaus

keinen Begriff von einer Gemeinschaft zwischen Geist und Geist anders als durch die Vermittlung der Körper. Wo ich Leben in den Körpern außer mir finde, da erscheint mir auch das Geistige außer mir. Wo ich eine menschliche Gestalt außer mir erblicke, da erscheint mir auch der vernünftige Geist außer mir. Der Mensch ist nicht imstande, einen Geist außer sich unmittelbar zu erkennen, sondern er ist gezwungen, sich alle Dinge außer sich erst als Körper vorzustellen. Wir verwerfen aber für das Sein an sich die materielle Beschaffenheit der Dinge und das tote wesenlose Schicksal. In der Welt der Dinge an sich ist nach der Idee der Seele der selbständige Geist das Wesen, und nicht das Schicksal sondern die allmächtige Gottheit der letzte Grund der Notwendigkeit im Sein der Dinge, der Herr der Welt. So steht der transzendentale Idealismus mit den Lehren der heiligen Wahrheit in Verbindung. Der Unterschied der Erscheinung und des Seins an sich ist gleichbedeutend mit dem Unterschied des endlichen und ewigen Seins der Dinge. Das ewige Sein und Wesen ist das notwendige Sein der Dinge an sich selbst und die Endlichkeit nur eine zufällige Vorstellungsweise davon im Menschengeiste, die in anderen Geistern auch anders sein kann. Dadurch löst sich auch das Rätsel, das wir schon oben (§ 71) bei der Idee der Freiheit antrafen, wonach die Naturnotwendigkeit menschlicher Handelsweise in einer gewissen Rücksicht als Zufälligkeit betrachtet werden muß. Diese Naturnotwendigkeit gehört nämlich nicht dem notwendigen Sein der Dinge selbst sondern nur der zufälligen Vorstellungsweise an, welche der sinnlich beschränkte Geist des Menschen davon besitzt[33].

Wissen und Glaube.

Kant, Logik (h. v. Jäsche) S. 98 ff.

§ 90.

Spaltung der Wahrheit. Niedere und höhere Überzeugung.

Wir haben zuerst den vollen Tatbestand der metaphysischen Erkenntnis gesammelt und daraus die Lehre des transzendentalen Idealismus, das Fazit des Ganzen, gezogen.

Jetzt können wir eine Probe über die Richtigkeit unserer Spekulation anstellen. Nach dem Lehrsatz des transzendentalen Idealismus besteht in unserer Erkenntnis eine Spaltung der Wahrheit in eine natürliche und ideale Ansicht der Dinge. Diese Spaltung der Wahrheit in zwei einander entgegengesetzte Ansichten muß doch auch ihre Wirkung haben und diese Wirkung muß sich in unserer Erkenntnis tatsächlich (durch ein Faktum) kundtun: Dieses Faktum ist die Tatsache des Glaubens und somit der Gegensatz einer wissenschaftlichen und einer gläubigen Erkenntnisweise.

Wir setzen Wissen und Glaube einander entgegen als niedere und höhere Überzeugungsweise. Das Wissen bezieht sich auf die Natur und die natürlichen Dinge, der Glaube auf die übernatürlichen Dinge, auf Gott und die göttlichen Dinge. Die Dinge des Wissens liegen vor unseren Augen und wir können uns eine Einsicht in ihr Wesen und ihren Zusammenhang verschaffen. Die Dinge des Glaubens sind unserem Auge verborgen und ihr Wesen bleibt für uns ein notwendiges Geheimnis. Man betrachtet das Wissen gewöhnlich als eine Frucht des eigenen Geistes, den Glauben dagegen als eine Sache der Offenbarung. Ließe sich nun nachweisen, daß der Glaube ebenso wie das Wissen in uns liege, daß er eine notwendige Vernunftüberzeugung sei, so hätten wir hier einen Gegensatz, ein Faktum, das sich nur aus der Spaltung der natürlichen und idealen Ansicht erklären ließe und in dem Gegensatze der Naturgesetze gegen die Ideen des Absoluten seinen Grund haben müßte.

§ 91.

Glaube als Vertrauen zur Vernunft.

Das Wort Glaube hat zwei voneinander ganz verschiedene Bedeutungen, eine logische und eine metaphysische; indessen liegt doch beiden etwas Gemeinsames zugrunde. Beidemal wird es dem Wissen entgegengesetzt, aber nach ganz verschiedenen Verhältnissen: nach logischer Bedeutung ist der Glaube dem Grade nach, in metaphysischem Sinne dagegen der Art nach vom Wissen verschieden. In ersterer Bedeutung gebrauchen wir das Wort, um eine Überzeugung

damit zu bezeichnen, die keine volle Gewißheit hat, ein Fürwahrhalten aus unvollständigen Gründen. So glaubt z. B. der Arzt am Krankenbette aus den Symptomen die Krankheit erraten zu haben und auf diesen Glauben hin muß er handeln. Er urteilt aber hier nur aus unvollständigen Gründen, denn vollständig wird die Sache erst klar durch den Tod und die Sektion. Der Arzt urteilt also in vielen Fällen nur nach Wahrscheinlichkeiten und er kann deshalb ebensowohl irren, wie das Richtige treffen. Ebenso ruht der Glaube des Historikers bei Konstatierung vergangener Tatsachen häufig auf Wahrscheinlichkeiten über die Gültigkeit der Zeugenaussagen. Was dort die Symptome bezeugen, das bezeugen hier hinterbliebene Dokumente, mögen sie nun sein, welcher Art sie wollen. Man bildet sich aus unvollständigen Gründen eine Meinung und hält diese für die richtige. Die Richtigkeit dieser Meinung wird entweder nach der Zahl oder nach dem Gewicht der Gründe geschätzt. Glaube in diesem Sinne ist daher das V e r t r a u e n auf die Richtigkeit einer Meinung. Aber alle diese Wahrscheinlichkeiten und Mutmaßungen gehören doch in das Gebiet des Wissens, und die geringste Wahrscheinlichkeit in unseren Meinungen ist nur ein niedrigerer Grad derselben Überzeugungsart wie das Wissen.

Etwas ganz anderes ist der Glaube, welcher unsere r e l i g i ö s e Ü b e r z e u g u n g enthält und der als eine ganz andere Art der Überzeugung als das Wissen gar nicht zur Wissenschaft gehört. Die Wissenschaftlichkeit einer Erkenntnis besteht darin, daß sie ihre Behauptungen durch Beweise aus Gründen ableitet und die Tatsachen der Erfahrung systematisch ordnet. Der Glaube aber, der es gar nicht mit den Tatsachen der Erfahrung und endlichen Dingen sondern mit ewigen Wahrheiten zu tun hat, bedarf keiner mittelbaren Begründung durch Beweise, sondern gewährt eine unmittelbare Gewißheit, und zwar auch nicht durch die Anschauung, sondern ohne alle Anschauung. Denn das Glauben in diesem Sinne ist nicht allein dem Wissen, sondern auch dem Schauen entgegengesetzt. „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das

man nicht siehet*." Das Wissen ist eine Überzeugung aus zwingender Notwendigkeit, der Glaube dagegen eine freie Überzeugung. In der Wissenschaft kommt Anschauung und Beweis der Überzeugung zu Hilfe. Einsicht und Augenschein dringen uns hier die Gewißheit gewaltsam auf und dieser Gewalt kann sich kein Mensch entziehen. Dies ist in religiösen Dingen aber nicht der Fall. Diese hat kein Auge gesehen, kein Verstand kann sie ergründen und dennoch sind wir ihrer gewiß. Wir sind ihrer aber gewiß im Vertrauen auf die Wahrheit der Ideen unserer Vernunft.

Beim Wissen bewährt sich die Wahrheit der Erkenntnis durch die Wirklichkeit der Dinge selbst, die vor uns steht. Da springt uns die Wahrheit in die Augen. Glaube dagegen ist die Annahme von etwas, das uns verborgen ist. Dieses Verborgene kann nun aber entweder noch zur Wirklichkeit gehören und sich nur unseren Blicken entziehen, oder es liegt gänzlich außer dem Gebiete möglicher Erfahrung, es ist etwas Unsichtbares, Ewiges. Im ersteren Falle kann es aus empirischen Datis nach Wahrscheinlichkeiten erraten werden. So glauben wir z. B. an das, was in der nächsten Zukunft geschehen wird, indem wir aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen auf das Künftige schließen. Dies ist der logische Glaube. Im anderen Falle hängt unser Glaube gar nicht mit der Erfahrung zusammen, sondern beruht auf einem ganz anderen von der Erfahrung völlig unabhängigen Grunde in der Seele des Menschen. Man kann die Verschiedenheit des logischen und metaphysischen Glaubens schon daran erkennen: beim ersteren sage ich: „Ich weiß es nicht, ich glaube es nur"; beim letzteren dagegen: „Ich muß es glauben, obschon es niemand sehen und wissen kann." Wissen ist also eine Überzeugung des Zwanges, eine Überzeugung aus Nötigung, Glaube dagegen eine Überzeugung aus Vertrauen, aus Zuversicht. Dies ist das Gemeinsame in der Bedeutung des Wortes in beiderlei Sinne. Aber der Grund dieses Vertrauens ist beim logischen ein ganz anderer als beim metaphysischen.

---

* Hebräerbrief 11, 1.

Dort vertrauen wir auf Wahrscheinlichkeiten, d. i. auf unvollständige Begründung unserer Urteile, hier dagegen auf die objektive Gültigkeit desjenigen Teils unserer unmittelbaren Erkenntnis, der uns nur mittelbar durch willkürliche Reflexion zum Bewußtsein kommt. Dort vertrauen wir äußeren Zeugnissen, hier den inneren Ideen unserer eigenen Vernunft.

Das Bewußtsein um den religiösen Glauben ist ganz Sache der Reflexion und des Gefühls. Dieser Glaube selbst liegt zwar ebenso notwendig in uns wie das Wissen, aber ob wir ihn finden und uns desselben bewußt werden, das hängt zum Teil von unserer Willkür ab. Das Wissen dagegen drängt sich durch Empfindung gewaltsam unserem Bewußtsein auf. In der Empfindung liegt eine sinnliche Nötigung, der wir uns nicht entziehen können. Dieser Zwang verschwindet beim Glauben und es tritt an dessen Stelle die lebendige Zuversicht auf die Wahrheit dessen was man glaubt. Das Anschauliche ist dem Menschen, ohne daß er darüber nachdenkt, schon unmittelbar klar. Die religiösen Grundwahrheiten sind aber gar nicht anschaubar, sondern können nur durch Nachdenken gefunden werden. Darin liegt die Schwierigkeit des Ausspruchs religiöser Überzeugungen, daß wir eben nicht schauen und doch vertrauen.

§ 92.

Grenzbestimmung von Wissen und Glauben gegeneinander.

Das Gebiet und der Gegenstand des Wissens ist die Natur. Denn Wissen ist die Erkenntnis der Dinge, welche aus der Anschauung erhalten wird, also wissen wir um das Dasein der Dinge in Raum und Zeit. Und wissenschaftlich wird diese Erkenntnis, wenn wir die Dinge der Natur, das heißt den notwendigen Gesetzen, unterworfen erkennen. Für diese Wissenschaft und also für die Natur der Dinge bestimmt die Mathematik die notwendigen Gesetze der Größe und des stetigen Zusammenhangs der Erscheinungen, die philosophische Naturlehre aber die notwendige Verknüpfung im Dasein der Dinge nach den Gesetzen der Beharrlichkeit der Wesen, der Bewirkung und der Wechselwirkung. Hier ist

in dem unwandelbaren Sein der Wesen das Sein der Dinge einer Welt gegründet, und durch das notwendige Gesetz der Wechselwirkung der Kräfte dieser Wesen ist auch aller Wechsel, alle Veränderung in den Erscheinungen der Notwendigkeit unterworfen. Jedem Wechsel und jeder Zerstörung unerreichbar ist hier das Sein der Wesen und die erste ihnen inwohnende Kraft unwandelbar bestimmt; die Veränderung trifft nur ihre Zustände, ihre Verhältnisse. Aber auch diese Veränderung der Zustände ist an ein notwendiges Gesetz des Entstehens und Vergehens gebunden, nach welchem jede Begebenheit aus einer vorhergehenden beginnt, so wie die Kräfte der wechselseitig aufeinander einwirkenden Wesen sie aus ihrer Gegenwirkung fließen lassen. Hier ereignet sich alles nach Naturgesetzen, also auf natürliche Weise. Hier ist nichts schlechthin unerklärlich, nichts wunderbar, nichts Geheimnis — alles ist hier der Aufgabe nach ein Gegenstand der Wissenschaft. Die Erklärbarkeit der Naturerscheinungen beruht eben darauf, daß der Ablauf der Begebenheiten und der Zusammenhang der Dinge unter notwendigen Gesetzen steht. Die Naturgesetze sind daher die Prinzipien unseres Wissens.

Wo und wie finden nun aber die Ideen des Absoluten in den menschlichen Beurteilungen ihren Platz? Wo und wie kommen sie zur Anwendung? In den Wissenschaften sind sie gänzlich unbrauchbar und aus ihnen ausgeschlossen. Wo gehören sie da nun sonst hin? Die Antwort darauf läßt sich jetzt leicht geben. Wie die Naturgesetze die Prinzipien der Wissenschaft, so sind die Ideen des Absoluten die Prinzipien einer eigentümlichen Erkenntnisweise unserer Vernunft, die aller Wissenschaft entgegengesetzt ist. Diese Erkenntnisweise ist der Glaube. Glaube, fanden wir, ist die freie Überzeugung des Vertrauens auf ewige Wahrheit. Diese ewige Wahrheit besteht aber in den Ideen. Denn die Grundgedanken des Glaubens sind Ewigkeit, Freiheit und Gottheit sowie der heilige Ursprung aller Dinge aus Gott und göttlicher Weltregierung. Diese Gedanken sind aber in der Tat nichts anderes als die Ideen des Absoluten oder die Ideen der Vollendung des Wesens der Dinge.

§ 93.

Über Supranaturalismus und Rationalismus.

Es herrschen gegenwärtig noch zwei verschiedene Ansichten über die Natur und den Ursprung der religiösen Wahrheiten, die man als Supranaturalismus und als Rationalismus zu unterscheiden pflegt. Dem Supranaturalismus steht eigentlich der Natur der Sache nach nicht der Rationalismus, sondern der Naturalismus entgegen. Der letztere will alle menschliche Wahrheit auf die der Naturerkenntnis beschränkt wissen, der erstere erkennt ewige Wahrheiten des Glaubens an, die über alle Naturwissenschaft erhaben sind. Ebenso steht dem Rationalismus, welcher die Glaubenslehren für Sachen der reinvernünftigen Einsicht hält, eigentlich nicht der Supranaturalismus, sondern der Empirismus entgegen, welcher ihnen einen empirischen Ursprung gibt. Jener Gegensatz bezieht sich auf den Inhalt, dieser auf den Ursprung der Glaubenswahrheiten. In dem Kampfe der Wissenschaft mit der Kirche ist es aber üblich geworden durch jene Ausdrücke zweierlei theologische Denkungsarten zu bezeichnen, von denen die eine (die Maxime des Supranaturalismus) den religiösen Wahrheiten nicht nur einen übernatürlichen Charakter, sondern auch einen übernatürlichen Ursprung gibt, während die andere (die Maxime des Rationalismus) den natürlichen Ursprung und Charakter der religiösen Wahrheiten behauptet. Der Rationalismus setzt voraus, daß sich die religiöse Wahrheit aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lasse. Zufolge des Vorurteils des logischen Dogmatismus sollen aber die Hilfsmittel dieser Entwicklung Definition und Beweis sein. Dadurch erhält aber die religiöse Wahrheit selbst die logische Form der Wissenschaftlichkeit, wodurch die religiösen Ideen eigentlich verloren gehen, indem Naturgesetz die einzige Form der notwendigen Wahrheit wird. So verwirft der Rationalismus nicht bloß den Autoritätsglauben, sondern vernichtet in seiner schulüblichen Ausbildung unter der logischen Form des Dogmatismus konsequenterweise auch den wahren Glauben.

Der Supranaturalismus, welcher der Vernunft das Ver-

mögen, die religiöse Wahrheit innen in sich selbst zu erkennen, abspricht und voraussetzt, daß dieselbe dem Menschengeschlechte zuerst von außen auf eine übernatürliche Weise mitgeteilt worden sei, ist genötigt, zu Wundern in der Natur seine Zuflucht zu nehmen, als durch welche die vorher verborgene Wahrheit allererst offenbar werde, und verfällt dadurch dem Aberglauben. Da nun in der Natur alles nach Naturgesetzen geschieht, so beruht die Meinung, daß etwas nicht natürlicher Weise zugegangen, lediglich darauf, daß man der Erzählung einer wunderbaren Begebenheit ein größeres Vertrauen schenkt als der Einsicht in die Naturgesetze und den durch sie bedingten Lauf der Begebenheiten. Also ist der eigentliche Grund des Glaubens hier Überlieferung und Erzählung wunderbarer Dinge. Das ist aber in der Tat Verwechslung des metaphysischen Glaubens mit dem historischen, einer Art des logischen. Diese Verwechslung geschieht schon darum leicht, weil sowohl der eine wie der andere Glaube eine Überzeugungsart aus Vertrauen bedeutet, beide Bedeutungen des Wortes also ein gemeinsames Merkmal haben. Man täuscht sich dann damit, daß man voraussetzt, auch der religiöse Glaube gelte nicht unmittelbar im eigenen Geiste, sondern nur mittelbar durch das Vertrauen auf einen Vormann. Der Supranaturalismus gibt daher der religiösen Wahrheit einen empirischen Charakter, indem er sie auf äußeres Zeugnis und Überlieferung gründet. Es läßt sich das sehr gut an der Art und Weise erläutern, wie Paulus seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu begründen versucht. Wenn der Apostel schließt: „Ist Christus nicht auferstanden, so werden wir auch nicht auferstehen“, so ist dieser Schluß nicht bündig, weil seine Schlußkraft nur auf der Verwechslung des historischen Glaubens an die Auferstehung Christi mit dem religiösen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele beruht. Der letztere, den ihm (wie allen Menschen) seine Vernunft eingab, bewog ihn zum historischen Glauben an eine Sache, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde des religiösen Glaubens an das künftige Leben brauchte, ohne innezuwerden, daß er selbst dieser

Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Eine religiöse Idee (die Unsterblichkeit der Seele) soll hier durch eine wunderbare Begebenheit (die Auferstehung Christi) offenbar werden. Nun ist diese Begebenheit selbst aber nur mythisch, es werden hier also Mythen mit religiösen Ideen vermengt. Wäre sie aber auch in der Tat ein historisches Faktum, so steht doch gegen diese ganze Beweisart Lessings einfacher Spruch: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden[38]. Beides sind Wahrheiten ganz verschiedener Klasse und verschiedenen Ursprungs und aus einer einzelnen Tatsache, möchte sie noch so wunderbar und selbst durch die eigene Sinnesanschauung wahrgenommen und nicht bloß durch fremde Erzählung überliefert sein, würde niemals eine allgemeine und übersinnliche Wahrheit folgen. Selbst wenn ein Prophet, der seine höhere Sendung wirklich durch Wunder beweisen könnte, solche übersinnliche allgemeine Wahrheiten verkündete, so wäre diese Verkündigung selbst doch auch nicht mehr als bloß historisch gewiß, und wir würden uns von der inneren Wahrheit des Verkündeten auch nur durch unsere eigene Vernunft vergewissern können.

Die Verwechslung des religiösen Glaubens mit dem historischen gibt den religiösen Ideen den Schein völliger Ungewißheit. Denn einmal gibt es hier kein Prinzip der Sonderung der ewigen Wahrheiten von den Mythen, und da die Entstehung frommer Sagen zufällig und zum Teil ein Werk willkürlicher Dichtung ist, so wäre der Kreis der Glaubenswahrheiten nicht mit Notwendigkeit bestimmt (was dem Charakter ewiger Wahrheiten widerstreitet) und könnte sich gelegentlich wohl auch einmal erweitern oder gar verändern. Dann aber beruhte die religiöse Wahrheit als Sache eines bloß historischen Glaubens auch nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen und könnte, da sie eben keine Sache des Wissens werden kann, auch niemals völlige Gewißheit erhalten. Sowie das Ansehen der Überlieferung schwände, wäre die religiöse Wahrheit ihrer Stütze beraubt, und wenn jene Geschichtserzählungen durch

irgend einen Unfall verloren gingen, so würde dies auch unausbleiblich den Verlust der religiösen Wahrheit für das Menschengeschlecht zur Folge haben. Auf einem so zeitlichen und vergänglichen Grunde können ewige Wahrheiten nimmermehr ruhen.

Der Supranaturalismus ist sich nicht selbst genug. Denn in der Kette der Überlieferung muß es doch einen geben, der die heilige Wahrheit zuerst verkündet und dieselbe unmittelbar von oben empfängt. Die Annahme einer solchen Eingebung von oben führt aber zum Mystizismus. Der Mystizismus besteht in der Voraussetzung eines höheren Anschauungsvermögens, welches doch in der Tat der Mensch nicht besitzt. Da ein solches Vermögen keine Sache der Wirklichkeit, sondern nur eine Sache der Einbildung ist, so erscheint er auch unter mannigfachen Gestalten. Im gemeinen Aberglauben besteht der Mystizismus in der Einbildung eines Schwärmers, daß er eines höheren inneren Sinnes, einer geheimnisvollen inneren Anschauungsweise teilhaftig sei, welche dem gemeinen uneingeweihten Menschen verschlossen bleibe. In seiner wissenschaftlichen Gestalt aber besteht er in der Verwechslung der gedachten Erkenntnis mit der anschaulichen, indem man entweder wie Pythagoras die abstrakten reinmathematischen Formen oder wie Platon die abstrakten logischen Formen so beurteilt, wie wir die Gegenstände der Sinnesanschauung zu beurteilen pflegen. Im letzteren Falle wird das Denken mit dem Anschauen, im ersteren Falle werden Träume der Phantasie mit anschaulicher Erkenntnis verwechselt. Der religiöse Mystizismus endlich hält die religiöse Idee für ein Mysterium, in welches durch Vision oder göttliche Inspiration eine Einweihung möglich sei. Da es sich nämlich hier um Dinge handelt, welche die gemeine anschauende Erkenntnis der Menschen nicht erreicht, so müßte dem Propheten eine andere höhere Anschauung, ein göttliches inneres Licht und dessen Erleuchtung zu Hilfe kommen, um diese höheren Erfahrungen zu machen. Da nun aber der Mensch die Wirklichkeit unmittelbar nur sinnesanschaulich erkennt und auch alle Bilder

für das Ewige nur von der Sinnesanschauung entlehnen kann, so spielt der Mystiker in seinen vorgeblichen Enthüllungen der Religionsgeheimnisse nur mit sinnesanschaulichen Bildern, ohne es selbst gewahr zu werden.

Da der wahre Glaube eine reinvernünftige Überzeugung ist, so entscheiden wir uns für die Maxime des Rationalismus, müssen aber diesen von seiner fehlerhaften Form des logischen Dogmatismus befreien, denn unter dieser kann er Übernatürliches (Supranaturalia) nur durch Inkonsequenz zulassen, indem die Konsequenz desselben zum Naturalismus, d. i. zur Ableugnung alles Übernatürlichen, führt. Nun entspringen die ewigen Wahrheiten des Glaubens aus der Idee des Absoluten. Der supranaturalistische Charakter der Idee des Absoluten erhellt aber schon aus ihrem negativen Ursprunge. Der Quell der religiösen Grundwahrheiten unseres Geistes steht daher nicht unter dem Bann der Naturgesetze, sondern er liegt in einem Prinzip, das diesen gerade entgegengesetzt ist.

Die Ideen des Absoluten deuten durch die verneinende Form ihres Ausdrucks den Menschen undurchdringliche religiöse Geheimnisse an. Das wahre Wesen der Dinge bleibt uns in strengster Bedeutung des Worts Geheimnis. Es ist uns nicht etwa nur ein Scheingeheimnis, in welches als Mysterium durch irgend eine mystische Lehre oder Einweihung der Zugang möglich würde, oder welches durch göttliche Gnade einzelnen auserwählten Menschen offenbart werden könnte, sondern ein Geheimnis, welches keinem menschlichen Geiste entschleiert werden kann, dessen Enthüllung nur durch eine gänzliche Umwandlung unseres Wesens möglich wäre. Denn der Mangel liegt nicht in der Lage unseres Geistes gegen die Welt, sondern in unserem Geiste selbst. Die Anerkennung dieser Geheimnisse des Glaubens als solcher fordert daher keineswegs besondere, exaltierte Gemütszustände und innere Gefühle, sondern im Gegenteil nur ein kaltes, besonnenes Urteil über die eigene Unwissenheit. Es kommt hier nur auf die bestimmte Nachweisung der Schranken unserer Erkenntnis an, welche das, was Menschen zu wissen vermögen, von dem scheiden, was menschlichem Wissen unerreichbar bleibt. Durch

diese Grenzscheidung wird klar, daß die Naturerkenntnis und ihre Mathematik nur die Hilfsmittel der menschlichen Auffassungsweise der Außenwelt sind, welche für das ewige Wesen der Dinge selbst keine Bedeutung haben.

§ 94.

Geschichtliche Anmerkung über den Glauben.

Wo sich nur irgend religiöse Ideen zu regen anfangen, da tritt auch gleich der Unterschied einer niederen Menschenwahrheit und einer höheren göttlichen Wahrheit hervor. Jener gehört die sinnliche Wirklichkeit, dieser das Überirdische und Übernatürliche. Im Kindesalter der Menschheit wird dieses Verhältnis nur phantastisch genommen. Bilder und Sagen werden für heilige Lehre gehalten. So gründet sich in dem so natürlichen Gefühle kindlicher Pietät zuerst der Glaube an Überlieferung und Autorität. Was die Väter erzählen, hält man für höhere Wahrheit und man traut den Sagen der Väter, weil man meint, daß sie mit den Göttern selbst Umgang gepflogen, oder daß zu ihnen die Götter durch den Mund von Propheten redeten. Aber dieser Glaube muß schwinden, sobald das Selbstdenken erwacht und der Geist fühlen lernt, daß er sich selbst genug sei, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Er fordert dann über den Sinnenschein hinaus eine Wissenschaft der höheren Wahrheit. Diese Forderung erscheint zuerst in den griechischen Schulen der Philosophen in Italien. Pythagoras fand das wahre Wesen der Dinge in den Zahlen und Gestalten, die höhere Wahrheit in der Mathematik. Die Eleaten lehrten: die Sinne zeigen uns Erscheinungen (φαινόμενα), denen nur ein trüglicher Schein zukommt; Wahrheit ist einzig im reinen Denken, im *νοούμενον*; es ist daher nur eine Wissenschaft (ἐπιστήμη) im reinen Denken des einen Unveränderlichen; alles sinnlich Erkannte gibt dem Menschen nur schwankende Meinung (*δόξα*). Man befreit sich durch diese griechische Dialektik aber nicht bloß vom Sinnenschein, sondern isoliert sich dadurch auch von der Wirklichkeit der Dinge. Denn man behält hier nur abstrakte leere Formen

ohne die Wesenheit der Dinge. Schon Aristoteles machte durch seine logischen Untersuchungen die Unausführbarkeit eines solchen Beginnens klar. Durch ihn ward die menschliche Wissenschaft zuerst in ihr richtiges Gleis geleitet. Dieser Weg mußte sie aber auch dem Naturalismus zuführen.

Der von den Griechen auf dem Wege der Dialektik gesuchten höheren Wissenschaft stellte sich der Glaube des Christentums entgegen. Dieser ist geschichtlich entstanden aus dem Messiasglauben der Juden, der durch die Beziehung auf das Leben und die Erscheinung Jesu bald eine andere Gestalt erhielt. Daß Jesus von Nazareth der erwartete Messias sei, das war das Evangelium, die frohe Botschaft, die verkündet wurde. Die Messiaswürde Jesu war nicht zu schauen, man konnte nur an sie glauben. Die Jünger „hatten gehofft, er sollte Israel erlösen*“. Ihre Hoffnungen, die durch die Vergangenheit nicht erfüllt worden waren, richteten sich nun auf die Zukunft. In ihren Augen war die irdische Zukunft des Messias durch seinen Tod nicht geschlossen, sondern nur unterbrochen. Man erwartete seine Rückkehr und glaubte, daß der, der vorerst nur als Prophet seines Volkes erschienen sei, nun auch als König, nicht in irdischer Majestät, sondern in der Glorie des Himmels zurückkehren werde. Große Naturumwandlungen sollten diese wunderbare Begebenheit begleiten. Durch die Lehre Jesu selbst war die jüdische Theokratie verklärt worden zu der geistig sittlichen Vorstellung von dem Reiche Gottes. Schon die nächste Zukunft, hoffte man, werde die Verwirklichung dieses Gottesreiches auf Erden bringen. In diesen Erwartungen der Parusie war das Christentum bei seinen ersten Bekennern nur eine kurze, geistig sittliche Vorbereitung auf eine Weltkatastrophe und auf die alsdann folgende neue große Zeit des Himmels auf Erden.

Mit diesem Glauben an die Messianität Jesu, seine Auferstehung und baldige Zurückkunft (Parusie) verbanden Paulus und dessen Anhänger philosophische Ideen. Dies konnte nicht wohl geschehen ohne Rücksicht auf die griechische Phi-

* Luc. 24, 21.

losophie. Bei den Griechen ist *πίστις* kein religiöser Begriff, dem P l a t o n ist sie nur Ü b e r z e u g u n g aus sinnlicher Wahrnehmung, dem A r i s t o t e l e s alle Ü b e r z e u g u n g überhaupt. Den Griechen konnte die *πίστις* noch keine religiöse Bedeutung haben wegen der S i c h t b a r k e i t ihrer Götter. Zeus und die Olympier sind Gegenstände der Anschauung (der Einbildungskraft) und nicht des Glaubens. Jehova dagegen ist ein v e r b o r g e n e r G o t t, unsichtbar, unkörperlich, ein Geist. Die Religion des einen Unsichtbaren hat daher ein ganz anderes Fundament als die Religion der vielen sichtbaren Götter, und dieses Fundament ist der Glaube. Sobald Paulus sich mit der griechischen Philosophie auseinanderzusetzen versuchte, mußte dieser Punkt besonders scharf hervortreten. Diese Auseinandersetzung gibt er in den Briefen an die Korinther. Der Inhalt der Korintherbriefe dreht sich um den Begriff der *σοφία τοῦ θεοῦ* im Gegensatze der *σοφία τοῦ κόσμου*, d. i. der Weltweisheit oder Philosophie. Die *σοφία τοῦ κόσμου* (die Dialektik der Griechen), meint der Apostel, habe Gott und dessen Weisheit nicht erkannt*. Das Evangelium und der Glaube sei aber eine *σοφία τοῦ θεοῦ ἐν μυστηρίῳ*, eine heimliche, verborgene Weisheit, die nicht in dialektischen Gründen, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft bestehe**. Denn das, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen, das habe Gott den Gläubigen offenbart durch seinen Geist (*πνεῦμα*). Denn der Geist erforsche alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Dieser Geist aber sei der Herr***, d. i. Jesus Christus, den er als den Verkünder und Gesandten des wahren Gottes betrachtet. In ihm sei daher zu finden, was der Weisheit der Griechen fehle: Erkenntnis, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung†. In diesem Sinne sagt er: Wir haben nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm; und Einen Herrn, Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn.

---

* 1. Korinth. 1, 21.
** 1. Korinth. 2, 4 u. ff.
*** 2. Korinth. 3, 17.
† 1. Korinth. 1, 30.

Der Apostel redet dort auf geheimnisvolle Weise auch noch von einem Rätsel, das uns einst gelöst werden soll, und das zu seiner Lehre vom Glauben in der engsten Beziehung steht. „Wir sehen", sagt er, „jetzt in einem Spiegel nur ein Rätsel; dann aber, wenn das Vollkommene kommen wird, werden wir das, was für uns zurzeit noch verborgen ist, von Angesicht zu Angesicht sehen" (1. Kor. 13, 12). Der Spiegel, welcher den Abglanz des Unsichtbaren und Ewigen widerstrahlt, ist nach der Meinung des Apostels nicht die Sinnenwelt, sondern Jesus, in dem wir den Reflex der Glorie der Gottheit zurzeit nur noch wie einen Schimmer erblicken, der mehr verhüllt und verbirgt, als erkennen läßt. Dieser Gedanke, den Paulus im dritten und vierten Kapitel des zweiten Korintherbriefes weiter ausführt*, enthält eine Anspielung auf den reli-

* Im zweiten Briefe an die Korinther beginnt Paulus damit, daß er die Korinther über das Amt belehrt, das ihm und seinen Amtsgenossen, dem Silvanus und Timotheus zuteil geworden ist und das eben darin besteht, die *σοφία τοῦ θεοῦ ἐν μυστηρίῳ* zu verkünden. Er bespricht die Vorzüge, die dieses Amt vor dem des Moses habe und er deutet an, daß ihnen auch das nicht fehle, was man beim Moses als das Zeichen seiner göttlichen Sendung ansah. Dieses Zeichen war aber, daß sein Angesicht glänzte von dem Widerschein der Glorie Gottes, als er von dem Gipfel des Sinai herabstieg, wo er Gottes Offenbarungen empfangen. Einer solchen höheren Erleuchtung rühmt sich auch der Apostel Kap. 4, 6: Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat in unseren Herzen ein Licht angezündet zur Erhellung der Erkenntnis der Glorie der Gottheit in dem Angesichte Christi. Dieses Licht, welches von Gott angezündet ward und welches hell machte, was vorher verdeckt und dunkel war (nämlich die durchs Evangelium verkündete Herrlichkeit Christi, die man nicht sah) ist nicht der Glaube, sondern es sind die hohen Offenbarungen und inneren Gesichte, deren sich der Apostel Kap. 12 rühmt als eines besonderen *χάρισμα*. In demselben Sinne sagt er 3, 18: Wir alle (d. i. er und seine Amtsgenossen) spiegeln die Glorie des Herren mit aufgedecktem Angesicht zurück und wir werden verklärt in dasselbige Bild von einer Klarheit zur anderen, als vom Herrn, der der Geist ist, d. i. was wir jetzt nur als Bild in uns sehen (die Verklärung Christi), das werden wir einst selbst wirklich werden durch die Verwandlung, nämlich verklärte Wesen. Der Apostel will damit sagen, daß sie, die Gesandten des Herrn, dasselbe Zeichen göttlicher Sendung wie Moses an sich trügen, und zwar in noch

giösen Ideenkreis der Juden, wonach Jehova in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann und dessen überirdischen Glanz ein sterbliches Auge nicht zu ertragen vermag. Dies ist die göttliche Lichtwolke. Dieser Lichtglanz Gottes, die Schechina (*δόξα τοῦ θεοῦ*) genannt, der, wie die alte fromme Sage erzählt, schon nach der Gesetzgebung auf dem Sinai das Antlitz des Mosis als Widerschein verklärte, so daß er es mit einer Decke verhüllen mußte, um das Volk nicht zu blenden, reflektiert nach der Meinung des Paulus mit überschwenglicher Klarheit in Christus wieder. Wenn wir nach der Zurückkunft Jesu werden verwandelt werden, so wie er selbst schon verwandelt worden ist durch seine Auferstehung, dann wird das Glauben zum Schauen werden, dann wird gleichsam die Decke Mosis hinweggenommen und wir werden die Gottheit selbst von Angesicht zu Angesicht sehen und nicht mehr bloß den Widerschein ihrer Glorie in ihrem Gesandten. Dies ist das paulinische Rätsel und seine Lösung. Die Darstellung der Sache bleibt allerdings bei Paulus an den religiösen Mythenkreis der Juden gebunden, aber hinter seiner symbolisierenden Auffassung dieser Bilder steht doch durch die Beziehung des Sinnlichen auf das Übersinnliche, wenn auch ihm selbst unbewußt, der transzendentale Idealismus verdeckt dahinter. Christus, der Gesandte und „das Ebenbild Gottes*“ ist ihm eine sinnliche Erscheinung des übersinnlichen göttlichen Wesens, er erwartet ein besseres, höheres Sein, das Vollendete, und wenn er dasselbe auch nicht als das ewige Sein und Wesen der Dinge voraussetzt, sondern als etwas betrachtet, was bei der bald zu erwartenden Wiedererscheinung Christi zeitlich durch große Naturverwandlungen in der Zukunft herbeigeführt werden würde, so ist dies doch nur ein Bild für die Sache selbst.

Der Glaube ist dem Paulus eine sittliche Tat des Menschen, die ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wird und wofür er

---

höherer Weise als innere Erleuchtung. Aber auch dieses innere Licht ist ihm ein besonderes Gnadenzeichen, ein vorzügliches *χάρισμα*, dessen subjektive Bedingung der Möglichkeit der Erlangung der Glaube ist.

* 2. Korinth. 4, 4.

zum Lohn die pneumatischen Gaben, die Charismen, von oben empfängt, unter denen die ἀγάπη am höchsten steht. Er schildert ihn als das Vertrauen nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft, selbst gegen den Augenschein, so wie er als Beispiel den Glauben Abrahams an Gottes Verheißungen dafür anführt, dessen Glaube sich nicht auf Wahrscheinlichkeiten gründete, sondern aller Wahrscheinlichkeit zuwider war. Demgemäß unterscheidet er den Wandel im Glauben von dem Wandel im Schauen, d. i. ein Leben im Hinblick auf das Unsichtbare, Ewige von einem Leben, welches dem Zeitlichen und Sichtbaren gewidmet ist. Longinos[84] nennt den Glauben die Voraussetzung einer unerweislichen Lehre und meint, Paulus habe zuerst die Religion in dieser Weise dargestellt. Und in der Tat ist die Lehre des Paulus, daß Jesus durch seinen Versöhnungstod die Menschheit erlöst habe und nun in der Herrlichkeit des Himmels zurückkehren werde, um die Vollendung der Dinge herbeizuführen, weder zu erweisen, noch in der Anschauung darzutun.

Noch philosophischer und allgemeiner als Paulus bestimmt der Verfasser des Hebräerbriefes das Wesen des Glaubens. „Glaube", sagt er Kapitel 11, 1, „ist der Grund (das Fundament) der Hoffnungen und das Beweismittel von den unsichtbaren Dingen. Im Glauben denken wir, daß die Äonen durch das Wort Gottes geordnet seien, in dem Unsichtbaren das Sichtbare geworden sei." Die beiden Artikel des Glaubens sind ihm: das Dasein Gottes und die Weltschöpfung aus Nichts. Jesus ist nur der Anfänger und Vollender dieses Glaubens, aber nicht der Gegenstand desselben. Dieser Glaube ist ihm wie dem Paulus eine sittliche Macht und die Quelle aller guten Werke sowie des Heils.

Der Glaube und der stete Gedanke an die Gegenwart eines auch in das Verborgene sehenden und nach strenger Gerechtigkeit richtenden Gottes gab der Gottesfurcht (ὁσιότης) der Christen einen ganz anderen Charakter als sie bei den Heiden hatte. Der Christ fürchtet seinen Gott, nicht weil er sein äußeres Schicksal ihm günstig oder ungünstig wenden kann, sondern weil er in das Innere seiner Gedanken und

Gesinnungen blickt, weil er die Reinheit oder Unlauterkeit der Triebfedern der menschlichen Handlungen durchschaut und darnach einen jeden richtet. Daher tritt hier an die Stelle der äußeren Reinigung und Sühne durch Opfer und den Göttern dargebrachte Gaben die *μετάνοια*, d. i. die innere Reinigung des Herzens, die Umkehr der Gedanken von dem Irdischen aufs Himmlische, vom Endlichen aufs Ewige. Der Christ erwartet von seinem Gotte nicht sowohl das Gelingen eines irdischen Unternehmens oder ein freundliches Geschick im Erdenleben, als vielmehr das Heil seiner Seele im ewigen Leben.

Luther, der Wiederhersteller der paulinischen Lehre und der entschlossene Verteidiger der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke, hat seine Ansicht vom Glauben am schärfsten in der Schrift „vom unfreien Willen" ausgesprochen. „Der Glaube", sagt er hier, „kann nicht statthaben, es sei denn alles, was ich glaube, verborgen und unsichtbar: denn was ich sehe, das glaube ich nicht. Es kann aber ein Ding nicht tiefer verborgen sein, denn wenn es widersinnig scheint, und ich gleich anderes in der Erfahrung vor Augen sehe, fühle und greife, als mich der Glaube weiset." Hier lehrt Luther aufs bestimmteste nicht bloß die Verschiedenheit, sondern den Widerstreit des Glaubens mit der Wissenschaft und der Anschauung, und er findet gerade darin den Grund davon, daß die Sachen des Glaubens für uns ein Geheimnis sind und bleiben. Diese Ansicht ist in vollkommener Übereinstimmung mit unserer Lehre von dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten und sie erhält durch diese erst ihre w i s s e n s c h a f t l i c h e Rechtfertigung und Begründung. Luther würde gewiß überrascht worden sein, wenn ihm jemand hätte begreiflich machen können, daß die Philosophie zu demselben Resultate führe, das er auf dem Standpunkte der scholastischen Bildung seiner Zeit als eine höhere Offenbarung betrachtete.

Luther entwickelt diese seine Ansichten im Streit mit Erasmus über eine Glaubensidee, über die religiöse Idee der Freiheit. Die Freiheit des Willens ist die Bedingung der Möglichkeit des Guten und Bösen. Erasmus behauptete die

Freiheit, Luther die Knechtschaft des Willens. Erasmus macht den Einwand, daß die Unfreiheit des Willens die Tugend aufheben, eine sittliche Besserung unmöglich machen würde. Luther antwortet: Niemand soll sich bessern, sondern nur seine Unfähigkeit erkennen. Erasmus findet es mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar, daß er von den Menschen, wenn sie nicht frei seien, fordere, sie sollten ein tugendhaftes Leben führen. Luther antwortet: „Eben darum tue Gott das Verkehrte, scheine ungerecht, hart, tyrannisch, um unseren Glauben zu prüfen. Wenn das Wesen Gottes durch die Vernunft (d. i. nach unserer Art es auszudrücken: aus wissenschaftlichen Prinzipien) erkannt werden könnte, so brauchte man den Glauben nicht. Weil aber die Vernunft (d. i. Wissenschaft) das nicht könne, so finde der Glaube statt, so könne man den Glauben üben an so widersinnigen Lehren.“ Diesem merkwürdigen Streite liegt augenscheinlich die dritte Antinomie zugrunde und er kann nur geschlichtet werden durch den transzendentalen Idealismus. Luther hat darin recht, daß er hier ein Mysterium des Glaubens vor sich sieht, aber noch unbekannt mit dem Unterschiede von Erscheinung und Sein an sich, irrt er darin, daß er die Freiheit gänzlich leugnet, da doch gerade die transzendentale Freiheit (und nicht, wie Luther will, die Knechtschaft) der Gegenstand des religiösen Glaubens ist. Erasmus, der die Freiheit richtig behauptet, irrt aber darin, daß er sie wieder in die Natur versetzt, während sie doch aller Naturnotwendigkeit entgegengesetzt ist. So haben beide recht und unrecht zu gleicher Zeit. Denn an sich ist der Wille frei, sowie er uns aber zur Erscheinung kommt, steht und wirkt er unter Naturgesetzen. Das erstere können wir nur glauben, aber das letztere wissen wir.

Mit der paulinischen Lehre vom Glauben und mit dem Bau der Kirche auf den Fels des Glaubens war ein großes Rätsel in die Kulturgeschichte geworfen worden: die Verständigung der Wissenschaft mit dem Glauben. Es war für die Philosophie mit großen Schwierigkeiten verbunden, den Glauben wissenschaftlich anzuerkennen und ihn nicht von Autoritäten, sondern aus der Vernunft selbst abzuleiten.

Man nennt eine Erkenntnis wissenschaftlich, wenn sie eine Form der systematischen Einheit an sich hat. Eine Erkenntnis hat aber eine systematische Form, wenn ihre Behauptungen aus Grundsätzen (Prinzipien) folgen. Die Behauptungen einer Wissenschaft werden aber aus ihren Grundsätzen durch Schlüsse abgeleitet. Die Verbindung durch Schlüsse nennt man Beweise. Zum Wesen einer Wissenschaft gehört daher, daß sie ihre Behauptungen beweisen könne. Ein solches Beweisverfahren forderte man früher auch für die sittlichen und religiösen Wahrheiten. Man suchte Beweise für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, für das Gute und Rechte. Dadurch verloren aber diese Behauptungen den Charakter von Glaubenswahrheiten und wurden zu Lehrsätzen der Wissenschaft. Die Glaubenswahrheiten sind die Grundwahrheiten der Religion, aber keine abgeleiteten Wahrheiten, keine wissenschaftlichen Lehrsätze, die bewiesen werden könnten.

Dieses Vorurteil für die Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens wurde in Deutschland fast gleichzeitig von zwei Seiten her angegriffen und erschüttert, durch Jacobi und durch Kant. Jacobi wurde im Streite mit Mendelssohn durch die einfache logische Betrachtung geleitet: alle Beweise werden durch Schlüsse geführt, jeder Schluß aber leitet die Gewißheit seines Schlußsatzes nur von seinen Voraussetzungen ab. Die letzten und höchsten Voraussetzungen müssen daher unerweisliche, unmittelbar gewisse Grundwahrheiten sein. Wie können wir, sagt er, nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen. Dies führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt*." Allemal und notwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu beweisende herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn**." „Alle Menschen nennen etwas inwendig und

* Jacobis Werke. Bd. IV. S. 210. ** A. a. O. Bd. III. S. 367.

im voraus Wahrheit, in deren Besitz sie noch nicht sind, wonach sie streben, und welches sie dennoch nicht voraussetzen könnten, ohne daß es ihnen auf irgend eine Weise gegenwärtig wäre. Ein Dämmerlicht öffnet ihnen das Auge, und verkündigt auf wunderbare Weise eine noch nicht aufgegangene Sonne. Es ist eine anbrechende Morgenröte*." Diese unmittelbare Gewißheit nannte er Glaube oder Offenbarung. Allein hier ist die Bedeutung des Wortes zu weit genommen. Denn aus dieser Quelle unmittelbarer Gewißheit fließen noch gar viele andere Wahrheiten, welche uns eine Einsicht gewähren, und welche gar nicht zu den religiösen Überzeugungen gehören. Unmittelbarkeit der Erkenntnis findet sich in der Sinnesanschauung ebensogut wie bei den religiösen Ideen. Der Mißgriff, den Jacobi hier begeht, hat ihn gehindert, die wahre Natur des Glaubens richtig zu erkennen. Jacobi nennt den Glauben ein Urlicht der Vernunft, das das Verborgene offenbare. Die Natur verberge Gott, das Übernatürliche im Menschen allein offenbare ihn. Der Mensch ahnet den Verborgenen in der Natur, vernimmt ihn in seiner Brust und betet ihn an in seinem Herzen. Die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist keine äußere in Bild und Wort, sondern eine innere im Gefühl**. Der Ausdruck: „Licht der Vernunft" ist ein falsches Bild, um den wahren Charakter der ursprünglichen Offenbarungen zu bezeichnen, das Jacobi gehindert hat, die ursprünglich dunkle unmittelbare Erkenntnis der Vernunft zu erkennen. Licht macht allerdings das Dunkel hell, aber die metaphysische Erkenntnis unserer Vernunft besitzt keine eigene Klarheit, sondern ist ursprünglich dunkel und wird erst durch das Licht des Verstandes hell und aufgeklärt. Wir bedürfen dieses Lichtes, nicht um das Dunkel außer uns, sondern um das Dunkel in unserem eigenen Innern aufzuhellen. Im heiligen Dunkel leben in uns die Ideen des Glaubens als Grundgedanken aller Andacht, aller Achtung

---

* Bd. IV. Vorrede XIX. ** Bd. IV. Vorrede.

und Verehrung, und erst durch die reflektierende Tätigkeit des Verstandes treten sie mittelbar oder unmittelbar vor das Licht des Bewußtseins. Jacobis „Offenbarung im Gefühl“ dagegen ist eine unmittelbar klare und positive Erkenntnisweise. Das letztere widerstreitet dem negativen Ursprunge der Ideen, das erstere beruht darauf, daß er das Verhältnis der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft zum Bewußtsein (dem denkenden Verstande) nicht verstand. Das, was er Vernunft nennt, ist nicht eigentlich die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Geistes im Erkennen, d. i. das Vermögen der Prinzipien, der Quell der notwendigen Wahrheiten, sondern ein besonderer Sinn oder Wahrnehmungsvermögen für das Übersinnliche; also eine Art der *αἴσθησις* und nicht *νοῦς*. Daher bekommt seine Lehre vom Glauben einen mystischen Anstrich*.

Nicht so einfach logisch steht die Sache bei Kant. Seine Betrachtungsweise verwickelt ihn in eine Dialektik, welche ihn allen Schikanen der Scholastik preisgibt. Jacobi greift nämlich das Vorurteil der Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens direkt an. Kant dagegen läßt die Voraussetzung, daß jede notwendige Wahrheit bewiesen werden müsse, eigentlich gelten, und zeigt nur indirekt, daß man bei den idealen Wahrheiten dieser Forderung nicht nachkommen könne, indem alle Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur Trugschlüsse sind. So zerstört er eigentlich das Gebäude der Leibniz-Wolffschen Metaphysik auf ihrem eigenen Fundamente, ohne jedoch dieses Fundament selbst, nämlich das Vorurteil für die Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens, zu untergraben. Durch die Nachweisung der Nichtigkeit aller Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes ist aber auch das Wissen um diese Dinge aufgehoben. Und in der Tat mußte Kant das Wissen einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen. Die

---

* Ich verweise hierüber auf meine Bemerkungen über F. H. Jacobi und seine Lehre in den Abhandlungen der Fries'schen Schule. Heft II, S. 79ff.

Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, haben in der Tat nicht Erweiterung, sondern wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolge, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit über alles zu erweitern drohen, und dadurch, daß sie auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Es kann sich daher erst durch die Grenzbestimmung unserer sinnlich beschränkten Vernunft jenseits des Feldes des Wissens das Gebiet des Glaubens zeigen. Dabei hat Kant das große Verdienst, daß er zuerst die transzendentalen Ideen als die wahren Prinzipien oder die wahren Artikel des Glaubens nachgewiesen hat. Aber seine Erörterung der Natur des Glaubens ist nicht frei von der Verwechslung des logischen mit dem metaphysischen Glauben[85]. Er erklärt den Glauben für das Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden, objektiv aber unzureichenden Gründen. Die objektive Zulänglichkeit besteht aber nach ihm darin, daß der Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, auf dem Objekte selbst als ihrem gemeinschaftlichen Grunde beruhe, wodurch die Wahrheit des Urteils bewiesen werde. Daher er meint, daß die subjektive Zulänglichkeit der Gründe beim Glauben nur Überzeugung für mich, dagegen die objektive Zulänglichkeit der Gründe beim Wissen Gewißheit für jedermann gewähre. Demnach wäre der Glaube bloß unvollständige Begründung des Urteils, d. i. nur logischer Glaube. Die subjektive Zulänglichkeit der Gründe des Glaubens, lehrt er dann weiter, bestehe aber in einer Absicht sei es der Erlangung der Einsicht oder der Beförderung der Sittlichkeit. Ein Glaube der ersteren Art sei die Überzeugung von dem Dasein der Bewohner anderer Weltkörper oder dem Dasein Gottes, inwiefern man dasselbe in der Absicht voraussetze, einen Leitfaden in der Nachforschung der Natur zur Erklärung ihrer zweckmäßigen Einheit zu haben. Eine solche theoretische Annahme aber

eine Hypothese zu nennen, sei schon zu viel gesagt; denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich nicht seinen Begriff sondern nur sein Dasein erdichten darf. Daher habe dieser doktrinale Glaube, wie er ihn nennt, auch etwas Wankendes an sich; man werde öfters durch Schwierigkeiten, auf die man durch Spekulation komme, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich zu demselben immer wieder zurückkehre.

Ganz anders sei es mit dem moralischen Glauben bewandt, den nichts wankend machen könne, weil sonst meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein. Diesen Glauben erklärt er für die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen. Glaube ist daher ein freies Fürwahrhalten im Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes. Der Zweck ist durch das moralische Gesetz unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sei. Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist daher mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, so wenig besorge ich, daß mir der erstere jemals entrissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche hierbei ist, wie Kant selbst sagt, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Bei dem moralisch Indifferenten wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Spekulation. Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn obschon dem Un-

moralischen gute Gesinnungen fehlen, so bleibt ihm doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen könne, daß kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sei. Und dies kann er nicht, weil er die Unmöglichkeit von beiden nicht beweisen kann. Also bleibt doch ein Glaube übrig, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnung, aber doch das Analogon derselben bewirkt, indem er den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten kann.

Diese Kantische Lehre vom moralischen Glauben, so besonnen und so ansprechend sie auch scheint, ist dennoch nicht fehlerfrei. Die Moralität der Gesinnung und die Anerkennung der sittlichen Wahrheit kann wohl subjektiv der Grund des Bewußtseins um die religiöse Wahrheit, aber nicht objektiv der Grund der Gültigkeit und Möglichkeit, d. i. der Beweisgrund derselben, sein. Es wird also hier ein bloß regressiver Gedankengang von den sittlichen zu den religiösen Wahrheiten, der nur den Nachweis der Wirklichkeit der letzteren in uns liefern kann, für eine wirkliche Begründung, d. i. für einen Beweis der letzteren aus den ersteren gehalten*.

* Die Pointe des moralischen Beweises ist diese. Es wird mir im Sollen ein Zweck mit Notwendigkeit aufgegeben, der doch eigentlich nicht mein Zweck ist, von dem ich mich aber nicht losmachen kann. Wenn sich die Weltregierung desselben nicht annehme und ihn auch zu dem ihrigen machte, so würde er außer mir ohne Realität und Bedeutung sein. Also kann er Realität und Bedeutung außer mir nur durch Gott und Unsterblichkeit bekommen.

Der Widerspruch, der ohne Gott und Unsterblichkeit im Sollen liegt, ist aber kein logischer, sondern nur ein Widerstreit der Zwecke. Die Nichtexistenz der Gottheit und der Unsterblichkeit würde keinen logischen Widerspruch in die Annahme des Sittengesetzes bringen, sondern nur für mich Zweckwidrigkeit in die Welteinrichtung. Der Beweisgrund im Schluß ist also eigentlich die vorausgesetzte Zweckmäßigkeit in der Welteinrichtung, d. h. ich setze die Realität des höchsten Gutes oder den Grundsatz der besten Welt schon voraus, und schließe daraus erst auf das Dasein Gottes. Aber die Realität des höchsten Gutes (der platonischen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) und das Dasein Gottes sagen mir im Grunde eins und dasselbe, der ganze Beweis ist ein ὕστερον

Dann aber läuft durch das Ganze die Verwechslung des logischen mit dem metaphysischen Glauben. Der letztere hat dieselbe vollständige Gewißheit wie das Wissen und enthält nicht bloß Überzeugung für mich, sondern Gewißheit für jedermann, denn er ist vom Wissen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Fürwahrhalten durch Interesse aber, sei dieses auch ein spekulatives Interesse der Vernunft oder sogar ein praktisches Interesse derselben, ist nur der logische Glaube; denn er trägt seine Gewißheit nicht unmittelbar in sich selbst, sondern entlehnt sie von einem Interesse, d. i. einem subjektiven Motiv, und das Gewicht des letzteren wird den Grad der Gewißheit des ersteren bestimmen. Betrachten wir aber die Sache genauer, so zeigt sich, der Glaube an das Dasein der Bewohner anderer Weltkörper ist ein Glaube ganz anderer Art als der Glaube an das Dasein Gottes. Jener betrifft eine zufällige Wahrheit, die noch innerhalb der Grenze möglicher Erfahrung liegt, während dieser eine notwendige Wahrheit zum Gegenstand hat, die gänzlich außerhalb der Grenze der Möglichkeit der Erfahrung liegt. Dort kann man nach Wahrscheinlichkeitsgründen urteilen, wie sie die Analogie aus dem Zusammenhange der Erfahrung an die Hand gibt. Hier kann von Wahrscheinlichkeit überhaupt gar nicht die Rede sein. Auch findet die Annahme eines weisen Welturhebers zum Zweck der Naturforschung nur unter der Voraussetzung statt, daß Endursachen in der Natur zulässig seien. Sobald man den Irrtum in Kants Ansicht von der objektiven Teleologie der Natur erkannt hat, verschwindet diese Illusion. So erscheint der Glaube an die Gottheit und die Unsterblichkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft nicht eigentlich, wie es sein sollte, als das Ende und der Schlußstein der Lehre, sondern als eine bloße Zugabe für das Leben, bei welcher die Überzeugung nur durch eine wohl an sittliches Interesse gebundene Reflexion bestimmt wird, deren

---

πρότερον aus der ursprünglichen Überzeugung, daß die Welt die beste sei, weil sie das Werk Gottes ist. Mein Interesse für das moralische Gesetz figurierte bloß in dem Beweise, ohne dabei nötig zu sein.

Maximen aber doch mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen die größte Ähnlichkeit behalten. Dies kann nicht das letzte entscheidende Wort in der Sache sein.

Kant g l a u b t in seinen Postulaten der praktischen Vernunft[86] an Gottes Dasein und die Unsterblichkeit, weil sie Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Weltordnung seien und er von der sittlichen Wahrheit unmittelbar überzeugt sei. Kant glaubt also erstlich an die Wahrheit der Sittenwelt und aus diesem Glauben leitet er zweitens den Glauben an Gott und Unsterblichkeit ab. Den Glauben an die Sittenwelt hat er in seiner Lehre vom kategorischen Imperativ ausführlich behandelt. Diese Lehre kommt auf folgende Grundgedanken zurück. Das moralische Gesetz gilt erstens u n b e d i n g t, d. i. es gebietet ohne Rücksicht auf die Bedingungen der Ausführbarkeit (deshalb nannte es Kant den kategorischen Imperativ); zweitens u n m i t t e l b a r, durch sich selbst und nicht um eines anderen willen; drittens ohne alle sinnliche Nötigung rein a p r i o r i. Kraft desselben wissen wir, was gut und recht ist, auch ohne daß es uns jemand gesagt hätte. Wir werden dessen in uns selbst inne und schöpfen es nicht aus äußerer Erfahrung und fremder Belehrung. Wenn nach dem die Frage ist, was sittlich gut und recht ist, so beruft sich niemand auf Autorität, man appelliert an keine fremde Instanz, sondern man beruft sich auf eine Stimme in seinem eigenen Innern, die diktatorisch entscheidet und von der man dennoch gewiß ist, daß sie in jedem anderen Menschen ganz auf die gleiche Weise spricht. Diese Stimme ist das Sittengesetz, von dem schon Paulus sagt, daß es der Schöpfer jedem Menschen ins Herz geschrieben habe.[87] Wir sollen also handeln im Vertrauen auf eine Wahrheit, die uns nicht die Sinne aufdringen, die wir im Gegenteil gar nicht in der Sinnenwelt antreffen, deren Gewißheit wir nur in uns selbst vernehmen. Das Sittengesetz gilt nicht wie ein Naturgesetz, es hat in der Natur gar keine Bedeutung, sondern versetzt uns in eine andere höhere Ordnung der Dinge. Diese höhere Ordnung der Dinge kann nun, wie Kant lehrt, nicht ohne Unsterblichkeit der Seele und Gottheit bestehen. Aber wodurch können wir einsehen: „daß Gott und Unsterblichkeit Bedingungen der sittlichen Weltordnung seien?“ Das hat

Kant nicht tiefer erfragt. Diese Einsicht betrifft eine Wahrheit aus Ideen, sie folgt also weder aus Erfahrung noch aus dem mathematischen Schematismus der Kategorien. Nun wird hier zwar anfangs die Gültigkeit des Sittengesetzes als unmittelbare, unumstößliche Wahrheit angekündigt, nachher aber wird doch die sittliche Ordnung der Dinge noch neben diesem Sittengesetz von anderen Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängig gemacht. Aus welchem von dem Sittengesetz verschiedenen Gesetze fließen nun diese? Wo kommen die religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit neben den sittlichen Überzeugungen her? Die Einsicht: „daß Gott und Unsterblichkeit Bedingungen der sittlichen Weltordnung seien", enthält nämlich die spekulativen Ideen der Gottheit und Unsterblichkeit, sie kann also nicht einzig praktisch entspringen, sondern muß schon einen spekulativen Grund haben, und welcher ist dieser? Darauf fehlt bei Kant die Antwort. Er hat sich auf den spekulativen Vernunftglauben, auf den unmittelbaren Quell unseres Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht hindurchfinden können.

Der Grund dieser mangelhaften Ausbildung der Glaubenslehre liegt auch hier wieder in Kants falscher Ansicht von der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis, und was damit aufs engste zusammenhängt, seiner unvollständigen Lehre von der Begründung der Urteile. Er setzt nämlich voraus: alle solche Begründung geschehe, wo nicht von sinnlicher Anschauung die Rede ist, durch Beweisführung. Daher traut seine Kritik den Sinnesanschauungen wohl für die Erscheinung, die Gültigkeit der Naturbegriffe aber soll durch transzendentale Beweise begründet werden; die Gültigkeit der Ideen wird für unentscheidbar erklärt, weil sie solcher Beweise ermangeln, und die Glaubenslehren sollen durch moralische Beweise gestützt werden.

Gegen diese logische Form der Begründung aller notwendigen Wahrheiten durch den Beweis steht aber ganz einfach Jacobis Bemerkung. Jeder Beweis ist ja nur Vermittler, er leitet Urteil von Urteil ab. Die Grundurteile können nicht

bewiesen werden. Hier fehlt also die Auskunft über den unmittelbaren Anfang, den Grund aller philosophischen Überzeugung. Kant hat sich fälschlich den Vorteil schon darin vergeben, daß er die Gültigkeit der Kategorien von der anschaulichen Erkenntnis erst abhängig macht, anstatt die in ihnen aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung direkt als einen wirklichen Bestandteil unserer Erkenntnis nachzuweisen. Die Wahrheit, welche durch die Begründung unserer Erkenntnisse erst gewonnen wird, besteht gar nicht unmittelbar in der objektiven Gültigkeit der Erkenntnisse, sondern setzt diese schon voraus. Diese objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis selbst ist keine Aufgabe der Begründung der Urteile, sondern eine Tatsache (Faktum) der inneren Erfahrung, wofür die Gründe der Möglichkeit allerdings zuletzt in der Abhängigkeit der Erkenntnis vom Sein ihres Gegenstandes liegen. Dagegen wenn wir das Wahre vom Falschen unterscheiden und Gründe von Erkenntnissen in Anschauung, Erinnerung oder Urteil angeben, so machen wir nicht jene Abhängigkeit der Erkenntnis von ihrem Gegenstande zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit, sondern wir zeigen nur, daß gewisse Verbindungen unserer Vorstellungen wirklich Erkenntnisse seien. Dabei aber setzen wir die eigentümlichen Merkmale einer Erkenntnis nicht in ihre objektive Gültigkeit, sondern in gewisse subjektive Beschaffenheiten derselben als unserer Vorstellungen, welche durch die Selbstbeobachtung bestimmt werden können. Es handelt sich also hierbei nicht um eine Begründung der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis, d. i. um eine Vergleichung der Erkenntnis mit dem Sein ihres Gegenstandes, sondern nur um eine Vergleichung der mittelbaren Erkenntnis unseres Bewußtseins mit der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, welche tatsächlich in uns liegt.

Diese Unterscheidung der Begründung der Urteile von der unmittelbaren objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis birgt zugleich den einfachen Entscheidungsgrund für die Lehre von dem spekulativen Glauben unserer Vernunft in sich, welcher im Gegensatz gegen die Wissenschaft die festeste

Überzeugung der menschlichen Vernunft und für den Menschen der Grundstein und alleinige Widerhalt aller Gewißheit ist. Das Wissen ist ja nur die ursprünglich sinnliche Erkenntnis der Glaube hingegen die ursprüngliche Überzeugung aus dem Selbstvertrauen unseres Geistes. Offenbar aber steht diese Überzeugung des Vertrauens unserer Vernunft, daß sie der Wahrheit empfänglich sei, höher als alle sinnliche Belehrung. Denn wenn die Vernunft sich selbst nicht trauen dürfte, wem sollte sie dann sonst noch trauen, und wie könnte sie dann durch die Sinne zur Wahrheit geführt werden? Es ist dem Menschen die erste Wahrheit in dem, *dessen der Geist in ihm selbst gewiß ist*, das sich ihm von selbst versteht; nur kraft dessen vermag er auch sinnlicher Belehrung zu folgen.

§ 95.

Pistis gegen Gnosis.

Es gibt etwas Höheres *in* uns und *über* uns. Das ist kein Phantom, sondern eine notwendige Überzeugung unserer Vernunft, — eine Überzeugung, zu der die menschliche Vernunft kommen muß, weil sie die *Schranken* ihrer eigenen Erkenntnis erkennt. Diese Schranken kündigen sich schon dem Gefühl an und die ausgebildetste Reflexion stößt wiederum auf sie. Es lebt also in jedem Menschen das Bewußtsein der Beschränktheit seiner Erkenntnis, mag dies Bewußtsein nur im Gefühl bestehen oder zur vollen Klarheit der Begriffe ausgebildet sein. Darum müssen wir unserer *Erkenntnis des beschränkten Seins* das *unbeschränkte Sein der Dinge an sich selbst* entgegensetzen. Hier trennen sich aber die Wege. Einige meinen durch Wissenschaft zu diesem Sein der Dinge an sich gelangen zu können; andere halten dafür, der Wissenschaft sei der Weg dahin versperrt, der Mensch besitze zwar eine unmittelbar gewisse Überzeugung von dem Dasein dieses Höheren, aber *ohne Anschauung* und *ohne Beweis*. So tritt Glaube und Wissenschaft einander entgegen. Wir entscheiden uns nun rücksichtlich der Erkenntnis dieses Höheren *für* den Glauben *gegen* die Wissenschaft, zugleich aber auch

dafür, daß der Glaube in unserer eigenen Brust geboren, und nicht von außen überliefert werde. So lange man die Quelle der religiösen Wahrheit im eigenen Geiste noch nicht kennt, sucht man sie draußen in fremdem Wort und fremder Belehrung. Die religiösen Ideen vermengen sich dann unvermeidlich mit Mythen. Sagen von dem Umgange Gottes und seiner Engel mit den Vorvätern werden als heilige Lehre betrachtet. Die Hoffnung auf die zeitliche Erfüllung früherer Verheißungen wird mit der ewigen Hoffnung verwechselt. Allein der wahre Glaube ist eine Sache der Vernunft und nicht der Überlieferung. Die wahren Prinzipien desselben sind die Ideen des Absoluten und keine Offenbarungen erleuchteter Seher.

An religiöse Lehren kann man also glauben entweder im Vertrauen auf seinen Lehrer und die Ehrwürdigkeit der Überlieferung oder im Vertrauen auf seine eigene Einsicht. Wissenschaftlich steht das letztere offenbar höher als das erstere. Diese Erhebung der eigenen Einsicht über die bloße Tradition wird nun sehr leicht mit der Forderung der Erhebung eines höheren Wissens über den Glauben verwechselt. Daher kommt der Unterschied der Gnostiker und Pistiker.

Wenn wir die Begriffe *πίστις* und *γνῶσις* einander entgegensetzen, so kann dieser Gegensatz nicht wohl etwas anderes bedeuten, als was in unserem Gegensatz von Glauben und Wissen liegt. *Γνῶσις* ist Erkenntnis (Wissen) und *πίστις* eine Überzeugung aus Vertrauen ohne Erkenntnis, d. i. ohne Anschauung. Denn zur Bestimmtheit der Erkenntnis gehört die Verbindung von Begriff und Anschauung. Das Wissen hat zu seiner Unterlage jederzeit die Anschauung. Wir erkennen z. B. den Sternenhimmel, wir sehen ihn. Der Blindgeborene sieht und erkennt ihn nicht, er glaubt an das Dasein desselben. Die Überzeugung des Blindgeborenen gründet sich nicht auf eigene Anschauung, sondern auf das Vertrauen, das er in die Aussage seiner Mitmenschen setzt. Gesetzt nun es hätten in der Vorzeit einige besonders bevorzugte Männer gelebt, welche in bezug auf Gott und die göttlichen Dinge sehend gewesen wären, welche einen besonderen Sinn dafür und

daher auch eine Anschauung davon besessen hätten, die gesamte übrige Menschheit aber sei blind in diesen Dingen, so würden wir von Gott und den göttlichen Dingen keine andere Kunde haben, als die, welche uns durch die Aussagen jener Männer zugekommen ist. Wir würden von Gott und den göttlichen Dingen zwar nichts wissen, weil wir sie nicht selbst erkennen, aber wir würden an sie glauben und dieser Glaube würde sich auf das Vertrauen gründen, welches wir den Aussagen jener Männer schenken. Dies war nahebei die Ansicht der urchristlichen Kirche. Man war der Meinung, daß Männer von großen Gaben und Gnaden eine Erkenntnis der göttlichen Dinge durch eine besondere Erleuchtung von oben erlangt hätten, ihre Erleuchtung von oben bezeugten sie aber vor anderen durch Weissagungen und Wunder, was man noch zu des Origenes Zeiten den Beweis des Geistes und der Kraft nannte. Ihre Offenbarungen bezogen sich aber vorzugsweise auf die Botschaft, welche die christlichen Sendboten in der römischen Welt verbreiteten, auf das Evangelium von dem gekreuzigten Messias und seiner Zukunft. Dadurch bildete sich allmählich ein bestimmter Kreis von Glaubenssätzen, den man die regula fidei, das Glaubensbekenntnis, nannte. Diese regula fidei, welche den eigentlichen Inhalt der christlichen Lehre, die Hauptsätze des Christentums enthielt, wurde auch das symbolum genannt, nicht, um damit anzuzeigen, daß sie nur einen sinnbildlichen Ausspruch der Glaubenswahrheiten enthalte, sondern weil sie das war, woran die Christen sich gegenseitig erkannten, das Kennzeichen oder Wahrzeichen der Christen. Die regula fidei wurde nämlich lange Zeit wie ein Geheimnis vor den Augen der Heiden bewahrt und sie durfte anfangs, wie noch Augustin bezeugt, nicht aufgeschrieben werden. Sie wurde nur mündlich fortgepflanzt und die Kirchenväter nennen sie überall traditam ab apostolis oder kurzweg traditionem. Nun galt in den ersten Zeiten der Kirche die Taufe als die Einweihung in den Bund der Gemeine und in die Geheimnisse des Christentums. Denn erst nach längerem Unterricht und nachdem sie dazu würdig befunden waren, wurden die Katechumenen getauft. Bei der Taufe wurde ihnen die regula fidei zuerst wie ein Ge-

heimnis mitgeteilt. Nach dem Zeugnis Tertullians wurde die regula fidei auch oft schlechtweg fides und πίστις genannt, d. i. der Glaube objektive, das Glaubensbekenntnis. In dieser Bedeutung kommt πίστις selbst im Neuen Testamente vor, und es erklärt sich daraus die Lehre, daß wir den Glauben in der Taufe erhalten, was nicht subjektiv die Überzeugung, sondern objektiv das Bekenntnis bedeutet.

Dieser Ansicht, daß die Kunde des Glaubens von einigen wenigen erleuchteten Männern stamme und sich durch Tradition fortgepflanzt und erhalten habe, stellt sich nun die Forderung einer eigenen Erkenntnis der religiösen Wahrheit gegenüber. Jenes ist die supranaturalistische, dieses die rationalistische Maxime der theologischen Denkungsart. Wenn alle Kunde von den göttlichen Dingen nur von außen stammt, so ist leicht erklärlich, wie wir nur einen Glauben, aber kein Wissen von ihnen haben. Wenn man aber einmal annimmt, daß unsere eigene Vernunft derselben innewerde, so ist es schwer zu begreifen, wie unsere Überzeugung nur ein Glaube und kein Wissen sei, d. i. wie wir eine Überzeugung von ihrem Dasein haben und sie doch nicht erkennen. Das scheint ungereimt zu sein und sich selbst zu widersprechen. Dieses Rätsel können wir ganz einfach lösen durch unsere Lehre vom negativen Ursprung der Ideen. Die Ideen sind zwar notwendige Vorstellungen unserer Vernunft, die uns aber doch zu keiner positiven Erkenntnis führen, weil wir uns dieselben nur durch Negation der Schranken unserer Erkenntnis bilden können. So lange diese Lehre nicht verstanden ist, wird auch die Verwirrung nicht gehoben werden können, die in dem Streite um Wissen und Glauben herrscht. Dem Rationalisten wird alsdann jede Vernunfterkenntnis als Wissenschaft erscheinen und der Glaube ist für ihn nichts anderes als Tradition: es gibt vielleicht für ihn einen vernünftigen Glauben, aber keinen Vernunftglauben. Indessen gegen die Voraussetzung einer Wissenschaft der göttlichen Dinge steht immer der klare und bündige Beweis unserer Unwissenheit. Jedes höhere Wissen ist nur ein eingebildetes und diese Einbildung kann zweierlei Gründe haben. Eine Gnosis näm-

lich wäre überhaupt nur möglich, wenn es eine **positive** Erkenntnis des Absoluten gäbe. Diese würde aber entweder ein besonderes Organ unserer Seele, eine intellektuelle Anschauung, oder eine reine Verstandeserkenntnis, unabhängig von aller Anschauung, eine spekulative Erkenntnis aus bloßen Begriffen voraussetzen.

Geschichtlich hat die Gnosis ihren Ursprung in der fortschreitenden Emanzipation des Christentums vom Judentum. Die paulinische Opposition ging nur auf Abrogation des mosaischen Gesetzes, ohne die Jehovalehre und den Jehovakultus selbst anzutasten. Der Gnostizismus ging auch über die jüdische Theologie hinaus Man unterschied von dem Jehova der Juden, den man zum unvollkommenen Weltschöpfer (Demiurgen) erniedrigte noch einen vollkommeneren Gott, dessen Offenbarung das Christentum sei, und meinte, daß so wie jener der Gott der Körperwelt, so dieser der Gott einer höheren geistigen Welt sei. Im Sinne dieses Unterschieds gab man den religiösen Sagen eine willkürliche ideale Deutung und versuchte so die Mythen des Christentums in metaphysische Lehrsätze zu verwandeln. Da durch die Willkürlichkeit dieser Phantasien die heilige Sage der Christen in Gefahr war zu verwildern und sich völlig in Dunst aufzulösen, so geschah es wie durch eine natürliche Reaktion daß sich auf der Gegenseite die Überlieferung immer fester konsolidierte. Indessen brauchte die Überlieferung selbst erst Zeit, um sich zu bilden, und diese Bildung ist nicht bloß der Erfolg der fortwandernden und sich umwandelnden Sage, sondern auch die Reflexion hat ihren Anteil daran gehabt. So kommt es daß anfangs die Philosophie an dem Bau der Kirche mithilft, bis der Glaube, in Bekenntnisformeln erstarrt, dem eigenen Urteil entzogen und lediglich der Überlieferung anvertraut wird. Von da an wird die Gnosis Ketzerei.

Die Verbindung der altchristlichen Gnosis mit der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, welche ihr den Vorteil der allegorischen Deutung gewährte, ist geschichtlich bloß zufällig. In neuerer Zeit ist das Scheinbild einer Gnosis im Bunde mit anderen Philosophemen, besonders den Schelling-

schen, wieder aufgetaucht. Hier wie dort geht ihr Bestreben dahin, eine philosophische Begründung der positiven Religionswahrheiten zu suchen. Diese Aufgabe birgt jedoch einen Widerspruch in sich. Denn was in der Religion positiv ist, das kann man sich nicht ausdenken, sondern man muß es sich sagen lassen. Positive Religionswahrheiten werden empirisch gegeben und können nicht philosophisch, d. i. rationell abgeleitet werden. Der Gnostizismus kommt daher zu der widersinnigen Aufgabe, die Geschichte a priori konstruieren zu wollen. Da sich aber historische Tatsachen nicht wie mathematische Lehrsätze konstruieren und demonstrieren lassen, so beschränkt man sich auf eine philosophische Deutung religiöser Sagen und Mythen. So verwandelt sich der Gnostizismus in wissenschaftliche Mythologie.

§ 96.

Beziehung auf die Bilder des religiösen Gefühls.

Der Unterschied zwischen Sein an sich und Erscheinung gewinnt für uns eine religiöse Bedeutung nicht bloß subjektiv der Erkenntnisweise sondern auch objektiv der Weltanschauung nach. Jede Religionslehre setzt der Erde den Himmel, dem Diesseits ein Jenseits, dem Endlichen das Ewige entgegen. Anfangs sucht man die höhere Welt auch räumlich oben. Man setzt sie über das Kristalldach des Himmels, und wenn die aufblühende Astronomie dieses zerstört, verlegt man sie über den Mond oder noch höher über die Sterne, wie das Empyreum der Scholastiker. Daher kommt es, daß das Wort: „Himmel“ ebensowohl das sichtbare Sternengewölbe als den unsichtbaren Ort der Geisterwelt bezeichnet. Die Mechanik des Himmels zeigt uns aber, daß derselbe tote Mechanismus der Natur in den Tiefen der himmlischen Räume wie in den irdischen Gebilden waltet. Wir können das Land der Geister nicht mehr im Raume, sondern nur jenseits der Raumwelt selbst suchen. Aber wie dies zu denken sei, macht uns erst der transzendentale Idealismus klar, der den Raum selbst aufhebt und so allererst die Möglichkeit eines Daseins außer dem Raume zeigt.

Des Menschen größte Sehnsucht ist, etwas von dem zukünftigen Zustand seiner Seele nach dem Tode zu wissen. Das nach allen fehlgeschlagenen Versuchen immer wieder erneuerte Bestreben des Menschen, den Schleier der Znkunft zu lüften, zeigt, daß ein V o r h a n g da ist, hinter dem etwas Überirdisches und Übersinnliches verborgen liegt und wir können jetzt bestimmt sagen, Raum und Zeit sind dieser Vorhang. Erst wenn dieser Vorhang dereinst aufrollt, werden wir das Sein der Dinge so erkennen, wie es an sich ist.

In jedem Menschen lebt die Ahnung einer anderen, höheren Ordnung der Dinge, gleichsam die Sehnsucht nach der ewigen Heimat. Die Phantasie kommt gar bald diesem ahnenden Gefühl zu Hilfe und malt sich allerlei Bilder aus, Bilder des Geisterreichs und von dem Lande der V e r k l ä r u n g. Aber wo ist der Schauplatz des zukünftigen Lebens? wo der Thron und Sitz der Gottheit? wo der Ort der Geisterwelt? Wenn man das Land der Verheißung im Raume sucht, so ist man, da es sich auf Erden nicht findet, an den Himmel verwiesen. Die Phantasie baut bald wie in jenem pythagoreischen Herd der Hestia ein geheimnisvolles Haus der Götter unter die Sterne, bald malt sie sich mehr im Sinne der neueren Astronomie das Leben an der Oberfläche ferner Welten aus. Aber nicht wandern durch die Sterne will der Glaube, sondern dahin, wo kein Himmel ist und keine Erde. Denn was wir suchen ist die Geisterwelt, der überirdische Ort unserer ewigen Heimat jenseits von Geburt und Grab. Den Ort unserer ewigen Heimat können wir nicht in der Sonne, nicht in den Sternen, nicht über den Sternen, sondern nur bei Gott außer der Raumwelt suchen. Örter sind nur Verhältnisse körperlicher, nicht geistiger Dinge im Raume. Aber schon im Erdenleben ist die Seele des Menschen kein Gegenstand der äußeren Anschauung, und da die Bedingung der äußeren Anschauung der Raum ist, so ist sie auch n i c h t i m R a u m e, sondern sie wirkt nur im Raume; ihr Ort in der Raumwelt ist nur der Ort ihres Körpers. Der H i m m e l, im metaphysischen Sinne, ist nicht der unermeßliche Raum über uns, sondern d i e G e-

meinschaft der Geister frei von den Schranken des Raumes und der Zeit; er ist überall, wo solche Gemeinschaft heiliger geistiger Wesen ist; er ist nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt, indem die geistige Gemeinschaft nicht körperlich besteht.

Wir haben eine Erkenntnis von der Körperwelt durch sinnliche Anschauung dem gemäß wie sie uns erscheint. Wenn sich aber die Seele im Tode vom Körper trennt, so wird sie verwandelt: sie behält nicht mehr dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt, und sie wird alsdann die Welt nicht mehr so anschauen, wie sie erscheint, sondern so, wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung, d. h. in die Anschauung der Geister und ihrer Gemeinschaft; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die Gegenstände und Wesen sind in der anderen Welt dieselben wie in der hiesigen, allein sie werden auf eine andere Weise angeschaut, nämlich nicht mehr körperlich, sondern geistig. Kommt man in die andere Welt, so kommt man nicht in die Gemeinschaft anderer Dinge, etwa auf anderen Weltkörpern (denn mit denen bin ich schon jetzt in Verbindung, wenn auch in einer entfernteren), sondern man bleibt in dieser Welt, hat aber eine geistige oder intellektuelle Anschauung von allem. Die sich die andere Welt so vorstellen, als wenn sie ein neuer Ort wäre, der von dieser abgesondert ist und in den man erst versetzt werden muß, wenn man hinkommen will, die müssen dann auch die Gegenwart und Trennung der Seele räumlich und örtlich nehmen. Da aber die Gegenwart der Seele spirituell ist, so kann auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper und in dem Hineingehen in die andere Welt bestehen, sondern in der Befreiung unserer Vernunft von der Beschränkung durch den Sinn und der Verwandlung unserer sinnlichen Anschauung in eine nichtsinnliche, wodurch wir nicht bloß die Erscheinung, sondern das Sein der Dinge an sich selbst schauen,

und das ist der Eintritt in die andere Welt*. Daß aber schon jemand hier im Erdenleben eine solche übersinnliche Anschauung der Gemeinschaft der Geister besitze, wie Swedenborg sie zu haben vorgab, ist unmöglich, denn alsdann müßte seine Anschauung der Welt zu gleicher Zeit sinnlich und nichtsinnlich sein, d. i. er müßte zu gleicher Zeit ein beseeltes körperliches Wesen und ein reiner Geist sein, was sich widerspricht.

Uns erscheinen dieselben Dinge als Körper und auch als Geist. Vor den äußeren Sinnen erscheine ich mir als mein Leib, vor dem inneren Sinne als Geist. Andere Menschen erkenne ich als Körper. Erst mittelbar durch diesen finde ich dann auch Seelen in ihnen wie die meinige, mit denen ich in geistige Gemeinschaft trete durch die Sprache. Ja die ganze Natur, die mir als Körperwelt erscheint, kündigt in ihrer Schönheit und Erhabenheit geistiges Leben an, für dessen Vorstellung sich mir jedoch jeder Begriff versagt.

Genauer erwogen dürfen wir also nicht annehmen, daß es eine Körperwelt und eine Geisterwelt nebeneinander, gleichsam als zwei verschiedene Welten gebe. Überhaupt nicht,

* Nach der Ansicht des Apostel Paulus von der Unsterblichkeit (1. Korinth. 15) wird bei der Parusie zurzeit der letzten Posaune plötzlich in einem Augenblicke die Auferstehung der Toten und die Verwandlung der Lebenden erfolgen. Das Verwesliche wird dann unverweslich, das Sterbliche erlangt die Unsterblichkeit und der irdische Körper wird verklärt in einen himmlischen Körper. Der Apostel spricht hier seinen Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele unter einem Bilde aus, indem er sich das, was nur nach Ideen gedacht werden kann (nämlich das ewige Leben) als eine zeitliche große und allgemeine Naturbegebenheit vorstellt, von der er meint, daß sie in der nächstbevorstehenden Zukunft eintreten werde. Allein bei dem Übergang aus diesem in jenes Leben findet eigentlich nicht eine Verwandlung des Körpers (als Auferstehung oder Verklärung) statt, wie Paulus will, sondern eine Verwandlung des Geistes. Die Natur und das Wesen der Dinge verwandelt sich nicht, denn dies bleibt für die so am Leben bleiben dasselbe, sondern die Erkenntnis dessen, der stirbt. Die menschliche Vernunft legt im Tode und beim Eintritt in das reine Geisterreich die Natur der Sinnlichkeit und damit auch zugleich die Natur der Sündhaftigkeit ab. Denn wir hoffen auf die Wiederherstellung der Reinheit unseres Willens im ewigen Leben.

daß es Körper und Geister nebeneinander gebe. Das lehren unsere Sinne nicht, sondern sie nennen dasselbe Wesen bald Körper, bald Seele, es ist gleichsam nur verschiedene Sprache, welche von demselben Dinge spricht. Die körperliche Sprache ist die unserer äußeren Sinne, die geistige Sprache die unseres inneren Sinnes. Diese beiden Sprachen braucht der Mensch nebeneinander, denn ohne die geistige fände er sich selbst nicht, ohne die körperliche fände er die Welt und seine Stelle in ihr nicht. Aber beide reden zunächst nur von Erscheinungen und nicht von ewiger Wahrheit. Wollen wir diese letztere, so müssen wir alle Beschränkungen der sinnlichen Fassung aus den Erscheinungen wegdenken und zusehen, was in ihnen solchen Bestand habe, daß es selbst gegen die Ideen des Vollendeten und Selbständigen nicht verschwindet.

Das, was vor den Ideen des Vollendeten aber nicht bestehen kann, ist die Unvollendbarkeit unserer sinnlichen Auffassungsweise in Raum und Zeit, nach Zahl und Größe. Raum und Zeit, Zahl und Größe haben daher keine ewige Wahrheit in sich, sie sind nur Bedingungen der Erscheinung für den Menschen. Daraus ergibt sich, daß unsere Erkenntnis der Körperwelt keine unmittelbare Erkenntnis ewiger Wahrheit ist, inwiefern unsere Vorstellungen vom Körperlichen aus Räumlichem, Zeitlichem und Größenverhältnis zusammengesetzt sind. Denn insofern trägt die körperliche Erscheinungsweise des Wesens der Dinge auch das Gepräge der Unvollendbarkeit an sich. Hingegen bei unserer Erkenntnis des geistigen Lebens bleibt das Subjekt der inneren Erfahrung mit seinen Qualitäten vor den Ideen des Vollendeten stehen, und ebenso bei unserer Erkenntnis der Dinge im Verhältnis zu meinem geistigen Leben verschwinden doch die Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht, wenn ich auch die Unvollendbarkeit aller Größe davon wegdenke. Hier bleibt eine Deutung auf ewige Wahrheit.

Demgemäß müssen wir die körperliche Sprache erst in die geistige übersetzen und bei der geistigen die Forderungen der Vollendung oder der Aufhebung aller Schranken geltend

machen, dann werden sich am Geistigen die Ideen der ewigen Wahrheit zeigen.

Da nun für die ewige Wahrheit alle körperlichen Bestimmungen der Dinge wegfallen, so kann der Mensch das ewig wahre Wesen der Dinge nur als das g e i s t i g e denken. Unsere Ideen von ewiger Wahrheit gehen von der Erkenntnis des eigenen Geistes aus und von da weiter zur Deutung aller Dinge auf geistiges Leben. Mag für den Menschen immerhin auch jede E r s c h e i n u n g des geistigen Lebens noch so sehr von der Erkenntnis des Körperlichen und der Wandelbarkeit in der Zeit abhängig bleiben, so findet sich hier doch kein Widerspruch gegen den Gedanken, daß ein Geist wahrhaft vorhanden sei. Geisteswesen kann einfach und selbstständig gedacht werden, sein Leben läßt sich unabhängig von der Zeit, sein Erkennen, Lieben und Handeln unabhängig vom Raume denken. Hier also schließt sich unser Glaube mit seiner ewigen Wahrheit den Erscheinungen an; seine Welt ist die Geisteswelt.

Freilich so wie wir das Leben unseres Geistes in der Zeit erkennen, erkennen wir auch nur eine Erscheinung seiner Tätigkeiten und nicht sein Wesen selbst. Nicht also das Zeitleben des Geistes ist sein ewig wahres Wesen. Wollen wir den vollendeten Gedanken von der Geisteswelt den Ideen der ewigen Wahrheit gemäß uns bilden, so müssen wir auch hier absehen von allen Schranken menschlicher Auffassung.

Unsere Erkenntnis ist in Raum und Zeit eingeschlossen. Wenn man nun alles Wesen der Dinge in eben den Schranken eingeschlossen wähnt, so ist man genötigt, zu der sinnlichen Vorstellung eines zukünftigen Lebens seine Zuflucht zu nehmen, um die Idee des ewigen Lebens festzuhalten. In Wahrheit ist aber diese Vorstellungsweise nur bildlich, obwohl der Verstand des Menschen an dieses Bild gebunden bleiben wird, wenn er sich das Verhältnis des ewigen Lebens zum endlichen näher vorstellen will.

Da für das wahre Wesen der Dinge an sich das Körperliche ungültig ist, so müssen wir den Geist an sich als selbst-

ständig und frei, d. i. als unabhängig vom Körperlichen und dessen Gesetzen voraussetzen.

Der höchste Gedanke unseres Geistes ist der Grundgedanke der Andacht, der Gedanke der heiligen Allmacht, der welterschaffenden Liebe, die der Urgrund aller Dinge ist. Dies ist die letzte, vollendende, alle Schranken tilgende Idee von der ewigen Wahrheit des geistigen Lebens. Wir können uns daher Gott auch nur als Geist und als den heiligen Herrn der Geisteswelt denken. Diesen Glauben können wir nur aussprechen, indem wir die Geisteswelt für unabhängig erklären von allen Schranken der Erscheinung, welche nur zu den mangelhaften Vorstellungen der Menschen gehören und besonders daher rühren, daß der Mensch gezwungen ist, sich alle Dinge außer sich erst als Körper vorzustellen, daß er nicht imstande ist, einen Geist außer sich unmittelbar zu erkennen.

Wenn man voraussetzt, daß der Raum auch an sich sei, alsdann muß man das Wesen Gottes sich ebenfalls im Raume denken und die Allgegenwart Gottes als eine Ausdehnung entweder seines Wesens oder seiner Wirksamkeit durch den ganzen unendlichen Raum. Alsdann wäre aber die Gottheit in der Art ihrer Existenz oder ihrer Wirksamkeit von der Beschaffenheit dieser wesenlosen Form der Notwendigkeit abhängig: das Schicksal stünde höher als die Gottheit. Da aber der Raum nur zur Erscheinung, nicht zum Sein der Dinge an sich gehört, so werden wir alle diese Schwierigkeiten los. Erst mit der Aufhebung der Raumwelt erhalten wir die Selbstständigkeit der Geisteswelt, deren Gemeinschaft durch Gottes heilige Allmacht besteht.

Ein altes Bild vergleicht des Menschen Leben mit der Wanderung über eine Brücke. Den Strom hinauf und hinab hat sie eine heitere Aussicht durch Welten ins Unendliche. Hinter uns aber kommt sie herauf aus grauen Nebelwolken, die sich nie heben, vor uns führt sie hin an ein anderes geheimnisvolles Gestade, welches gleich dunkler Nebel bedeckt. Die Brücke ist die Zeit, der Strom der Raum. Gar mancher nun macht die Brücke zur Welt, weil wir von ihr aus in die Welt hinaussehen. Andere deuten das unbekannte Land vor

und hinter uns nach den Bildern uns zur Seite; auch diese sehen noch nicht das Wahre der Sache selbst. Jenseits dem Nebel liegt ein anderes Land, dem Strome gar nicht zu vergleichen; wer dieses kennen lernen will, der muß den Nebel durchschauen lernen, und diese Kunde ist die Kunde des Glaubens.

§ 97.

Der transzendentale Idealismus bei Platon.

Es lebt also in jedem Menschen unverändert auf dieselbe Weise der Glaube an die Selbständigkeit der Geisteswelt. So kommen wir auf die alte Platonische Lehre zurück, daß die Körperwelt gleichsam wie das Bild im Spiegel oder der Schatten an der Wand dem Menschen nur ein Bild von den äußeren Verhältnissen der Dinge gewähre; daß höhere und reinere Geister als Menschenseelen sind, nicht tastend, nicht durch Gestalt, Farbe und Ton, überhaupt nicht durch körperliche Vermittlungen einander erkennen, sondern unmittelbar von Geist zu Geist jeder den anderen in seiner Tugend, in seiner Willenskraft und Geisteswesenheit.

„Denke dir", sagt Platon im Anfange des siebenten Buches der Republik, „Menschen in einer unterirdischen Höhle, die längs der ganzen Höhle einen gegen das Licht offenen Zugang hat. Von Kind auf seien diese in der Höhle an Schenkeln und Hals so gefesselt, daß sie immer an derselben Stelle, den Zugang hinter sich, nur vor sich hin an die Rückwand der Höhle sehen können. Licht haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen den Gefangenen und dem Feuer gehe oben her ein Weg, und längs diesem eine Mauer, wie die Schranken, welche sich Gaukler vor den Zuschauern erbauen, um darüber hin ihre Kunststücke zu zeigen. Längs dieser Mauer tragen nun Menschen Gefäße, Bildsäulen und anderes vorüber, welches über die Mauer herüberragt. Einige von diesen Menschen reden dabei, andere schweigen. Diesem Gemälde vergleiche die menschliche Erkenntnis. Zuerst werden ja doch diese Menschen von sich selbst, voneinander und von dem Vorübergetragenen nichts sehen, als die Schatten an der Rückwand der

Höhle. Da werden sie also diese Schatten für die wahren Dinge selbst halten, und wenn sie durch den Widerhall die Stimmen der Vorübergehenden hörten, meinen, nichts anderes rede, als die vorübergehenden Schatten."

„Ferner, wenn nun einer von diesen entfesselt und nun genötigt würde sich umzudrehen und gegen das Licht zu sehen, so daß das Licht ihm Schmerzen machte und der Glanz ihn hinderte die Dinge recht zu erkennen, von denen er vorhin die Schatten sah, und nun jemand ihn versicherte, früher habe er nur Nichtiges gesehen, jetzt dem Seienden näher und ihm mehr zugewendet sehe er richtiger, würde jener da nicht meinen, was er früher gesehen, sei doch wirklicher als was ihm nun gezeigt werde? Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nötigte, so würden ihm wohl die Augen schmerzen, er würde fliehen und zu dem zurückkehren, was er anzusehen imstande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser, als das zuletzt gezeigte. Wenn ihn nun gar jemand den steilen Aufgang hinaufschleppte und nicht losließe, bis er in das Licht der Sonne blickte, wird er da nicht viel Schmerzen haben, sich ungern führen lassen, und anfangs gar nichts sehen von dem, was ihm für das Wahre gegeben wird? Erst würde er sich gewöhnen müssen, um das Obere zu sehen. Da würde er zuerst am leichtesten Schatten erkennen, hernach die Bilder im Wasser, dann erst die Menschen und die anderen Dinge selbst. Auch ebenso würde er zuerst den Himmel lieber bei Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehen, als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle zu betrachten imstande sein. Und dann wird er finden, daß sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermaßen die Ursache ist. Nun wird er sich glücklich preisen über die neue Erkenntnis, und wenn seine Mitgefangenen gleich Ehre und Belohnungen für den bestimmt hätten, der die Schatten am schärfsten sah, sich ihre Reihenfolge am besten gemerkt hatte und am besten vorhersagen

konnte, was nun erscheinen werde, so würde ihn doch nicht gelüsten wieder zurückzukehren, um an dieser Weisheit von neuem teilzunehmen. Stiege er aber wieder hinunter, so würden ihm, der so plötzlich von der Sonne käme, die Augen voll Dunkelheit sein, er würde sobald nicht wieder die Schatten zu erkennen vermögen, so daß jene von ihm sagen würden, er sei mit verdorbenen Augen zurückgekommen und es lohne nicht, daß man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, umbringen, sowie man nur könne. Dieses ganze Bild nun vergleiche der menschlichen Erkenntnis. Wir setzen das Gebiet des Sichtbaren (die Sinnenwelt) der Wohnung im Gefängnis gleich und den Schein des Feuers darin der Kraft der Sonne, dem Aufschwung der Seele in das Gebiet des Denkbaren (d. i. die Ideenwelt) aber das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge. Gott mag wissen, ob diese meine Meinung richtig ist; was ich indessen sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten (d. i. die Idee der Gottheit) erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und dessen Herrn erzeugend, im Denkbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, so daß diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten."

In diesem Bilde deutet Platon die Grundzüge des transzendentalen Idealismus an: 1. den Unterschied von Sein an sich und Erscheinung, 2. die Selbständigkeit der Geisteswelt und 3. die Verwerfung der Raumwelt dagegen. Platon erklärt, wie wir, die selbständige Geisteswelt für das wahre Wesen der Dinge und die Raumwelt für die Erscheinung derselben. Allein demungeachtet finden sich erhebliche Unterschiede zwischen der platonischen Lehre und der unserigen. Diese Unterschiede betreffen einerseits die Physik, andererseits die Dialektik.

Die Physik war zu Platons Zeiten noch keine Wissen-

schaft. Die Naturgesetze waren noch nicht entdeckt und man konnte daher den Lauf der Natur nicht erklären, sondern nur darüber phantasieren. Daher tragen schon aus diesem Grunde die platonischen Naturansichten den Charakter des Phantastischen an sich. Zu diesem negativen Grunde kommt aber beim Platon noch ein positiver Grund, wodurch die ganze Vorstellung von der Sinnenwelt das Gepräge der Bildlichkeit erhält.

Die Physik ist heutzutage die einleuchtendste und festeste, aber auch die prosaischste von allen menschlichen Wissenschaften. Sie führt uns in eine Weltansicht ein, welche sich selbst genügt und alles aus der Beharrlichkeit der Masse und der Gegenwirkung ihrer Kräfte erklärlich findet. Diese Weltansicht der mathematischen Physik hat sich in den Geist der Sprache, in unsere ganze Bildung und Denkweise so eingelebt, daß man leicht vorauszusetzen geneigt ist, jedermann müsse sich die Sache von selbst so vorstellen. Aber wir verwechseln dabei, wie es wohl auch anderwärts im Leben öfters vorkommt, die Gewohnheit zu denken mit der Notwendigkeit zu denken. Wir haben uns von Jugend auf gewöhnt, jeden Körper als eine dauernde Form wechselnder Substanzen und als Substanz die beharrliche Masse der Körperwelt vorauszusetzen und wir vergessen dabei, daß diese Ansicht erst das Resultat physikalischer Forschungen ist. Diese ganze Weltansicht ist erst in Galileis Schule ausgebildet und durch Newton wissenschaftlich festgestellt worden. Durch Newtons mathematische Naturphilosophie haben wir erst die beharrliche Masse mit ihren Kräften als den letzten Grund der Wirklichkeit und aller Veränderungen in der Körperwelt erkennen gelernt. Allein diese Ansicht war den Griechen völlig fremd und man hat sich in der Kulturgeschichte des menschlichen Geistes nur stufenweis und sehr allmählich ihr genähert. Platon hat die Masse der Körperwelt noch gar nicht und Aristoteles hat sie erst als das Prinzip der Möglichkeit der Dinge.

Durch diese Unkenntnis der Masse bekommt nun Platons Philosophem eine große dichterische Freiheit. Die Raumwelt

besteht ihm wie ein bloßes Schattenbild ohne Masse und ohne Körperlichkeit. Der Körper ist dem Platon nur ein Raumgebilde ohne Materie und ohne Wesenhaftigkeit. Diese Wesenlosigkeit der Raumwelt gehört schon zu der Naturansicht des Platon und sie ist der Grundgedanke seines Philosophems. Seine räumliche Weltanschauung und seine Physik bekommt dadurch etwas Feenartiges und Phantasmagorisches. Die platonische Sinnenwelt schwebt gleichsam wie eine Fata Morgana, wie ein wesenloses Luftgebild vor uns, wandelbar und in seiner Wandelbarkeit an kein bestimmtes Gesetz gebunden. Daher gibt es darüber nur *δόξα* (wandelbare Meinung) und keine *ἐπιστήμη* (feste Wissenschaft). Die Natur wird dem Platon gleichsam selbst zu einem Mythus, die astronomischen Bilder vom Himmelsbau werden ihm zu Sinnbildern religiöser Ideen.

Auf diese merkwürdige und eigentümliche Ansicht von der Wesenlosigkeit der Raumwelt ist Platon dadurch gekommen, daß er mit Heraklit von dem Fluß aller Dinge ausging, ohne dessen mystische Feuerlehre beizubehalten, indem er in seinem Philosophem mit dem Heraklit den Pythagoras, Parmenides und Sokrates vereinigte. Heraklit hatte doch noch ein Wesen, welches in steter Umwandlung begriffen war, nämlich das Feuer, aber Platon sah in dem Sinnlichen und Sichtbaren nur ein wandelbares wesenloses Bild von dem unwandelbaren nur denkbaren ewigen Wesen der Dinge. Die Bäume im Garten seiner Akademie vergingen ihm mit dem Untergang der Sonne und entstanden beim Aufgang der Sonne wieder neu. Während dessen waren sie nicht da. Das ist ganz im Sinne Heraklits. Aber zwischen das nur Sinnesanschauliche und das nur in Begriffen Denkbare (die Ideen) stellt er noch das Mathematische der Zahlen und Gestalten, welches sichtbar im Bilde, seinem Wesen nach aber nur denkbar ist. Die dianoetische Erkenntnis der Raumwelt ist ihm dann das Bild der selbständigen Geisteswelt, deren Erkenntnis noetisch (reinphilosophisch) ist und das Sinnesanschauliche erst des Bildes Bild. Jenes ist gleichsam ein feststehendes Bild, während das letztere wandelbar ist wie ein nächtliches Traumbild. So wie

im Gebiet des Sichtbaren (der Sinnenwelt) der Abspiegelungen auf der Wasserfläche und die Schatten Bilder der Dinge sind, so sind im Gebiete des Denkbaren die mathematischen Vorstellungen der Zahlen und Gestalten Bilder der Ideen. Dieser Unterschied von Bild und Sache zieht sich durch sein ganzes Philosophem hindurch und wiederholt sich im Unterschiede von *πίστις* und *εἰκασία*. Im Timäos malt er die Bilder- und Schattenwelt aus, welche die Gefesselten in der Höhle sehen, aber nicht nach der Seite der *πίστις* (Sinnesanschauung), sondern nach der Seite der *διάνοια* (mathematischen Erkenntnis) hin, d. i. nicht nach der Seite hin, nach der er sie verwirft, sondern nach der Seite hin, nach der sie ihm gilt.

So ist beim Platon der transzendentale Idealismus eine unmittelbare Folge seiner naturphilosophischen Ansicht von der Wesenlosigkeit der Raumwelt. Die Nichtigkeit der Raumwelt dokumentiert sich ihm ohne weiteres durch ihre Wesenlosigkeit. Aber diese Raumwelt hat bei uns Masse und materielles Dasein bekommen. Das gaukelnde Scheinbild der platonischen Sinnenwelt hat sich uns unter der Herrschaft der Naturgesetze zwischen festen geometrischen Konturen verkörpert. Wir können die Raumwelt nicht mehr geradezu wie Platon als eine nur wesenlose Vorstellung betrachten, sondern wir müssen zu künstlichen und schwierigeren dialektischen Hilfsmitteln unsere Zuflucht nehmen, um den transzendentalen Idealismus gegen die Unverbrüchlichkeit des Naturalismus sicherzustellen. Wir müssen auf der einen Seite die Wesenhaftigkeit der Sinnenwelt anerkennen und auf der anderen Seite doch sagen: die Sinnenwelt ist nur Erscheinung des wahren Wesens der Dinge. Wir begründen den transzendentalen Idealismus durch den Gegensatz der Ideen des Absoluten, denen gemäß das wahre Wesen der Dinge bestimmt sein muß, gegen die Unvollendbarkeit der reinanschaulichen Vorstellungsweisen der Erscheinung. Platon dagegen gründet seine Lehre nur auf den Gegensatz der wandelbaren Sinnesanschauung gegen das Unwandelbare, Notwendige, welches nur im Denken durch Begriffe erkannt werden kann. Die Antinomie

des Unvollendbaren und des Vollendeten ist eine wahre Antinomie, die nur durch den transzendentalen Idealismus aufgelöst werden kann, die des Wirklichen und Notwendigen dagegen ist eine bloß scheinbare, die durch die induktiven Wissenschaften aufgelöst worden ist. Das was nur im Denken durch Begriffe erkannt werden kann ist kein Gegenstand einer anderen höheren Welt, der den sinnlichen Dingen als ihr wahres Wesen zugrunde läge (*ἰδέα*), sondern Begriffe sind abstrakte allgemeine Vorstellungen, die den Dingen als Prädikate beigelegt werden können, der wesenhafte Gegenstand selbst kann aber nur im Subjekt des kategorischen Urteils gedacht werden. Platons Dialektik beruht daher auf der falschen Voraussetzung der Unabhängigkeit der Begriffe von der Sinnesanschauung und der Selbständigkeit der gedachten Erkenntnis. Aristoteles, der diesen Fehler seiner Dialektik bemerkte, verwarf mit diesem Fehler zugleich die ganze Lehre.

Es ist bemerkenswert und es liegt darin eine Art Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Lehre, daß die beiden größten Philosophen, Platon und Kant, zu so verschiedenen Zeiten und auf ganz verschiedenen Wegen zu wesentlich demselben Resultate kamen.

Fünftes Kapitel.

Die objektive Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis.

§ 98.

Beschreibung des Erkennens.

Die Untersuchung über die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis gehört zwar streng genommen nicht in die Metaphysik selbst, sondern in die Kritik der Vernunft. Aber bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft läßt sich die Frage nicht umgehen, denn hier liegt der Knotenpunkt, in dem die Irrungen der Kantischen Kritik zusammenlaufen,

und von hier aus ist die nachkantische Spekulation, in der Meinung den Kantischen Fehler zu verbessern, auf jenen Abweg geraten, auf dem ein bloß psychologisches Verhältnis aus innerer Erfahrung (nämlich das der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande) für das höchste metaphysische gehalten wurde.

Kants Voraussetzung ist die objektive Gültigkeit der anschaulichen Erkenntnis. Bei dieser macht er geradezu den Fehler: diese objektive Gültigkeit dadurch rechtfertigen zu wollen, daß der affizierende Gegenstand als Ursache der Anschauung die objektive Gültigkeit derselben hervorbringe.

Ein natürliches Vorurteil räumt der Sinnesanschauung leicht einen Vorzug der objektiven Gültigkeit vor den übrigen Bestandteilen der menschlichen Erkenntnis ein. Die Neigung, der anschaulichen Erkenntnis allein unmittelbar zu vertrauen, rührt aber nur von der unmittelbaren Klarheit her, mit welcher sie uns die Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände aufdringt, während das reine Eigentum des Urteils in Kategorien und Ideen nur durch schwierige Abstraktion für sich vorgestellt werden kann. Daher kann es auf den ersten Anblick wohl scheinen, als ob der Gegenstand einer Sinnesanschauung selbst Zeuge der Wahrheit für die Anschauung sei, indem sich in der Sinnesanschauung doch unmittelbar die Dinge selbst und nicht nur unsere Vorstellungen zeigen, während dies bei einer nur im Urteil erscheinenden, nur aus der Selbsttätigkeit der Vernunft hervorgehenden metaphysischen Behauptung gar nicht der Fall sein kann. Aber genauer zugesehen, lernen wir auch in der Sinnesanschauung den Gegenstand doch erst vermittels der Anschauung, die unsere Erkenntnistätigkeit ist, kennen.

Wir wollen, um dieses bestimmter nachzuweisen, zuerst den Begriff der Erkenntnis erörtern.

Erkennen ist eine eigene Art ursprünglicher Geistestätigkeit, die von keiner anderen abgeleitet werden kann. Erkenntnis ist eine Art vorstellender Tätigkeit. Zu jeder Vorstellung gehört ein vorstellendes Subjekt (das Ich, der Geist), ein Vorstellen (Erkenntnistätigkeit) und ein

Vorgestelltes (Gegenstand, Objekt). Jede Vorstellung hat also ihren Gegenstand. Rücksichtlich dieses Gegenstandes zeigt uns nun die Selbstbeobachtung, daß es Vorstellungen sehr verschiedener Art gibt. Wenn ich z. B. einen Traum gehabt habe, so weiß ich, daß dies ein bloßes Spiel meiner Vorstellungen ist, d. i. daß die Gegenstände des Traums nicht vorhanden sind. Sehe ich dagegen in der Sinnesanschauung einen Baum vor mir stehen, so ist mit der Vorstellung des Gegenstandes auch sofort das Bewußtsein seiner Wirklichkeit verbunden: es liegt in der Anschauung des Gegenstandes schon die Assertion (Behauptung) seines Daseins, und zwar ist das eine mit dem anderen untrennbar verbunden. Diese letztere Art von Vorstellungen nun, durch welche wir den Gegenstand als existierend vorstellen, sind Erkenntnisse. Wirklichkeit (Existenz) des vorgestellten Gegenstandes ist also das, was den Charakter der Erkenntnis ausmacht. Ohne diese ist die Vorstellung bloß problematisch. Erkenntnis ist daher eine assertorische Vorstellung, d. i. eine solche, in welcher eine Behauptung liegt. Darin stimmen alle zusammen, daß Erkenntnisse Vorstellungen sind, aber es fragt sich, was für Vorstellungen. Kant sagt: „Erkennen ist ein höherer, nur dem Menschen gehörender Grad des Vorstellens; der Hund kennt seinen Herrn, aber er erkennt ihn nicht." Diesen höheren Grad setzt er in die Deutlichkeit der Vorstellung. Locke sagt: „Verbindung mehrerer Vorstellungen zu einem Bewußtsein ist Erkenntnis". Dagegen verstehen wir unter Erkenntnissen nur die assertorischen Vorstellungen ohne Rücksicht darauf, ob eine Verbindung in ihnen enthalten ist oder nicht, ob sie dunkel, klar oder deutlich sind.

Da Erkenntnis eine besondere Art von Vorstellungen ist, so könnte es vielleicht scheinen, als ob sich die Erkenntnis aus der Vorstellung müsse ableiten lassen. Dies ist von den Stoikern bis auf Reinhold und Fichte herab vielfach versucht worden. Allein die Arten sind nie in der Gattung sondern nur unter ihr enthalten und lassen sich daher nie von jener ableiten, ob sie gleich, wenn sie anderswoher bekannt sind, unter jene gefaßt oder unter ihr begriffen werden können

Auch bekommt dadurch die Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis sogleich eine schiefe Stellung. Denn nun scheint es, als ob die problematischen Vorstellungen oder die subjektiven Vorstellungsspiele das Ursprüngliche in uns wären, und man wird dadurch zu der Frage gedrängt: wie kommt die Assertion zu den Vorstellungen oder wie kommt der wirkliche Gegenstand zur Vorstellung hinzu? Allein vor einer richtigen Selbstbeobachtung steht die Sache so: Erst die Erkenntnis und dann die problematische Vorstellung aus dieser, aber nicht umgekehrt. Unser Erkenntnisvermögen ist ein Grundvermögen. Unser Vorstellen fängt mit Erkennen an und alle problematischen Vorstellungen entwickeln sich erst aus der Erkenntnis nach dem Gesetze des Unbestimmtwerdens der Erinnerungen. Wir können also wohl ein Gesetz der Bildung der problematischen Vorstellungen aus der Erkenntnis aufweisen, aber es gibt umgekehrt kein Gesetz, nach welchem die Vorstellungen im Verlaufe des Vorstellens objektiv würden. Die Assertion oder die objektive Gültigkeit ist also ursprünglich bei den Vorstellungen und verliert sich erst in dem Spiel der Assoziationen durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen von denselben. Der bestimmteste Begriff von Erkenntnis ist daher: Erkenntnis ist Vorstellung vom Dasein eines Gegenstandes, oder von einem Gesetz, unter dem das Dasein der Dinge steht.

Dies ist aber keine Erklärung, sondern nur eine Beschreibung der Erkenntnis. Das Erkennen ist ein unmittelbares und erstes in der inneren Erfahrung, eine Qualität des inneren Sinnes, ebenso wie Farbe eine Qualität des äußeren Sinnes (des Gesichtssinnes). Qualitäten lassen sich aber nicht erklären, sondern nur anschauen. Die Erkenntnis ist also etwas Unerklärliches. So wenig man definieren kann was Farbe ist, ebensowenig kann man definieren was Erkenntnis ist. Was sie ist, weiß ein jeder nur aus seiner eigenen unmittelbaren inneren Erfahrung, d. i. durch die Anschauung des inneren Sinnes

§ 99.

Erkenntnis und Gegenstnd.

Ist der Begriff der Erkenntnis einmal richtig festgestellt, so erledigt sich die Frage nach dem Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande von selbst. Es herrschen darüber zweierlei irrige Ansichten: nach der einen soll es ein Verhältnis der Identität, nach der anderen ein Verhältnis der Kausalität sein.

Zu der ersteren wurde Fichte durch den Versuch geführt, die Objektivität im Bewußtsein von Dingen außer uns aus dem Selbstbewußtsein zu erklären, ohne dabei zu bedenken, wie dann die Objektivität an dieses komme. Es ist eine Täuschung der Selbstbeobachtung nach Analogie eines optischen Betrugs, wodurch die Selbsterkenntnis für unmittelbarer erscheint, als die Erkenntnis der Außenwelt. Diese Täuschung entspringt daraus, daß man im Selbstbewußtsein den Gegensatz des Vorstellens und des Vorgestellten mit dem Gegensatz des Vorstellenden und des Vorgestellten verwechselt. In allem Erkennen wird der Gegenstand unmittelbar als etwas außer der vorstellenden Tätigkeit Befindliches vorgestellt. Das Vorgestellte ist daher immer außer der vorstellenden Tätigkeit, beides ist voneinander verschieden, mithin nicht *identisch*. Im Selbstbewußtsein ist nun zwar das Subjekt und Objekt identisch, aber nicht das Erkennen und sein Gegenstand, denn auch hier ist der Gegenstand (der durch den inneren Sinn angeschaute Geisteszustand) außer der Tätigkeit des Vorstellens. Der angeschaute Geisteszustand ist von demjenigen, in welchem er angeschaut wird, ebensowohl verschieden, als der angeschaute äußere Gegenstand von dem Geisteszustande, in welchem er angeschaut wird. Die Selbsterkenntnis ist um nichts gewisser und unmittelbarer als die Welterkenntnis, denn auch bei ihr steht die vorstellende Tätigkeit zwischen dem Subjekt und Objekt.[88] Daß hier beides, der angeschaute Gegenstand (die Erkenntnistätigkeit) und das Anschauen desselben demselben Subjekte angehören, kann keinen Unterschied machen. Ob ich selbst oder meine Tätigkeit oder etwas außer mir der Gegenstand meiner Anschauung ist, das ist ganz gleich, aber wie dem Geiste in der Empfindung eine Anschau-

ung gegeben werden könne, wie er überhaupt vorstellen und erkennen könne, das ist keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugnis der Erfahrung unmittelbar als Tatsache angenommen werden, denn es ist unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ Zusammengesetztes, das aus etwas Einfacherem begriffen werden könnte.

Das Verhältnis des Gegenstandes zur Erkenntnis für ein Kausalverhältnis anzusehen, dazu bieten sich mehrere scheinbare Gründe dar. Aber auch hier entspringt der Fehler zuletzt aus irriger und mangelhafter Selbstbeobachtung. Man kommt zunächst darauf, wenn man bei der Frage nach den Gründen der Wahrheit den logischen Satz des Grundes über die Grenzen seiner Gültigkeit ausdehnt und eine Begründung der menschlichen Erkenntnis überhaupt sucht. Man bezeichnet den G e g e n s t a n d als den G r u n d der Erkenntnis und damit steht man schon bei der Vorstellung von einem Kausalverhältnis, in welchem der Gegenstand zur Erkenntnis stehen soll. Man sagt: wenn der Gegenstand nicht da wäre, so würde man ihn nicht erkennen. Das ist ganz richtig. Aber woher weiß man denn, daß er da ist? Daher, daß man ihn anschaut. Man übersieht, daß man durch die Anschauung und überhaupt durch die Erkenntnis erst zum Gegenstande kommt. Die Forderung der Begründung, welche im Satze des Grundes liegt, geht bloß auf die gedachte Erkenntnis. Wenn man ihn über diese Grenze ausdehnt und auch nach einem Grunde der unmittelbaren Erkenntnis selbst fragt, so beruht dies auf einem Mißverständnis. Denn eben darum heißt diese Erkenntnis ja u n m i t t e l b a r, weil sie ihren Grund in sich selbst hat und keiner Begründung von außen bedarf, d. h. weil sie ihre Wahrheit aus sich selbst und nicht aus etwas anderem nimmt. Sie ist eine auf sich selbst ruhende Tatsache, bei der es keinen Sinn hat, noch weiter nach Gründen ihrer Gültigkeit zu fragen[89].

Ein anderer Grund des Irrtums liegt in folgendem. Wenn ich einen Gegenstand erkenne, so ist diese Erkenntnis meine Tätigkeit: ich bin tätig im Verhältnis zu einem Gegenstande,

indem ich ihn vorstelle. Nun ist das tätige Verhältnis eines Dinges zu einem anderen sonst immer das Kausalverhältnis. Daher sieht man auch in dem Verhältnis des Vorstellenden zum vorgestellten Gegenstande so leicht ein Verhältnis von Ursache und Wirkung, indem man den Gegenstand als Wirkung der Vorstellung betrachtet. Dies ist aber gegen alle Selbstbeobachtung. Diese zeigt mir nur eine Tätigkeit schlechthin und kein Drittes als Behandeltes, an dem sie sich äußert oder das sie hervorbringt. Einen Gegenstand, z. B. einen Baum sich vorstellen oder erkennen ist nicht ihn hervorbringen oder verändern, noch durch ihn verändert werden, es ist etwas ganz anderes als jedes Kausalverhältnis; was es aber ist, das kann jeder nur aus seinem Bewußtsein erfahren, man kann es so wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was rot oder grün ist. Das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande ist ein Verhältnis aus innerer Sinnesqualität, ein Verhältnis ganz eigentümlicher Art, das sonst seinesgleichen nicht hat und das wir auch nur durch die innere Sinnesanschauung unserer Erkenntnis kennen lernen können. Es ist kein Kausalverhältnis, sondern ein Verhältnis der unmittelbaren Objektivität. Dieses Verhältnis ist bei allen Vorstellungen unwandelbar dasselbe. Der Gegenstand kommt nicht mittelbar durch äußere Einwirkung oder durch innere Reflexion zur Vorstellung hinzu, sondern jede Vorstellung hat unmittelbar ihren Gegenstand und wenn die Vorstellung eine Sinnesanschauung ist, so ist ihr Gegenstand ein wirklicher Gegenstand. Man würde auch gar nichts gewinnen, wenn man die objektive Bedeutung unserer Vorstellungen dadurch erklären wollte, daß wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affektion hinzudenken. Denn in der Vorstellung „Grund" ist das objektive Verhältnis ebensowohl enthalten wie in der Sinnesanschauung selbst. Grund ist nichts anderes als ein Gegenstand, durch den ein anderer ist. Grund ist also nur eine Art von Gegenstand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenstandes schon hätten, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieser Begriff kann also nicht durch letztere entspringen. Ich sehe die Sonne am Himmel und höre den

schallenden Körper außer mir. Allein die Sonne ist nicht die Ursache meiner Anschauung von ihr, der schallende Körper ist nicht die Ursache meines Hörens seiner Töne, sondern gerade umgekehrt weiß ich von der Sonne am Himmel und dem tönenden Körper außer mir nur durch meine Anschauung der Sinne. Die Empfindung und die Sinnesanschauung in ihr ist der psychische Anfang in der Geschichte meines Erkennens und in ihr wird der Gegenstand unmittelbar selbst erkannt. Nicht das zur Empfindung Affizierende schaue ich als Ursache der Affektion an, sondern den gegebenen Gegenstand schlechthin. Die grüne Farbe seines Laubes und die braune seines Stammes ist es unmittelbar, womit die Erkenntnis des Baumes anfängt. Vom Affiziertwerden des Auges durch das Licht kann erst hinterdrein im Zusammenhange der ganzen Erfahrung die Rede sein. Dann aber zeigt sich: nicht der Baum affiziert mein Auge, sondern das Licht. Wenn ich also auf das Ding außer mir nur kommen könnte, wiefern es die Ursache meiner Anschauung ist, so müßte ich nicht auf den Baum, sondern auf das Licht schließen. Dieses ist aber selbst unsichtbar und gar kein Gegenstand der Sinnesanschauung.

Bei der Untersuchung der Gründe unseres Vorstellens darf man auch die Zweideutigkeit nicht übersehen, die in dem Worte Vorstellung und allen ähnlichen in ung, wie Empfindung, Anschauung liegt. Man versteht nämlich unter Vorstellung ebensowohl subjektiv das Vorstellen, die Tätigkeit des Geistes, als objektiv das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens. Das erstere ist in mir, das andere außer mir oder wenigstens wie bei der inneren Wahrnehmung außer meiner Tätigkeit des Vorstellens. Schaue ich z. B. einen Baum an, so ist die Tätigkeit des Anschauens freilich in mir, der Gegenstand selbst (hier der Baum) aber außer mir. Dies Verhältnis findet bei allen Vorstellungsweisen statt. Gott und die Welt sind Gegenstände außer mir, zu deren letzterem ich selbst mitgehöre, aber die Erkenntnistätigkeit davon ist in mir. Der Gegenstand ist schon immer unmittelbar bei der Vorstellungstätigkeit dabei. Wenn man diesen

Unterschied der subjektiven und objektiven Bedeutung des Wortes Vorstellung übersieht, so wird die Behauptung, daß der Raum nur eine Form unserer Vorstellung (die Form der äußeren Anschauung) sei, leicht so mißverstanden, als ob der Raum keine Wirklichkeit außer uns habe und der transzendentale Idealismus oder die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur *in uns*, aber nicht *außer uns* vorhanden. In der Tat aber sind Raum und Zeit, als das Vorgestellte und Angeschaute, nur *außer uns* vorhanden, allein das Vorstellen derselben ist eine Tätigkeit des Geistes und diese ist in uns. Der transzendentale Idealismus behauptet nur, daß diesem Vorgestellten, dem Gegenstande meiner Erkenntnis (nämlich Raum und Zeit), in einer *bestimmten Beziehung* (nämlich als Form der Dinge an sich) keine Existenz zukomme. Wir müssen also das Vorgestellte (das Objekt) immer genau vom Vorstellen als der Tätigkeit des Geistes unterscheiden und bemerken, daß diese vorstellende Tätigkeit des Geistes niemals ohne Gegenstand ist. Diese Objektivität der Vorstellungen ist eins der größten Rätsel in der Spekulation überhaupt. Dieses Rätsel ist aber in der Tat kein spekulatives Problem, sondern eine Tatsache der inneren Erfahrung, denn die Objektivität der Vorstellungen besteht *tatsächlich* und entsteht nicht erst nach irgend einem Gesetze, d. i. der Gegenstand ist gleich von Anfang an vollständig bei der Vorstellung und kommt nicht erst hinterher durch Reflexion dazu.

§ 100.

Unmittelbare und mittelbare Erkenntnis.

Man betrachtet gewöhnlich die Erkenntnis als gebildet aus bloßen Vorstellungen und diese letzteren als Modifikationen in uns, zu denen durch irgend einen Schluß erst das Sein des Gegenstandes hinzugebracht werden müßte. Eine richtige Selbstbeobachtung zeigt uns aber, daß das Erkennen eine unmittelbare Tätigkeit des erkennenden Geistes ist, in der

unmittelbar die Gewißheit vom Dasein des Gegenstandes der Erkenntnis liegt, so daß die Wahrheit jeder unmittelbaren Erkenntnis tatsächlich (ohne dialektische Begründung) besteht. Dieses F a k t u m des Erkennens ist die entscheidende Instanz gegen den Skeptizismus und die Basis einer gesunden Erkenntnistheorie.

Erkenntnis ist aber eine z u s a m m e n g e s e t z t e Tatsache aus innerer Erfahrung. Viele Vorstellungen müssen in ein Ganzes verbunden werden, ehe Erkenntnis daraus wird. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude wie die Geometrie oder Astronomie ist ein System von Erkenntnissen, welches k ü n s t l i c h zustande kommt. Locke sagte deshalb: die Erkenntnis e n t s t e h t durch die Verbindung der Vorstellungen. Demnach scheint Vorstellung das erste und Ursprüngliche zu sein und die Erkenntnis erst aus dieser zu entspringen. Widerstreitet nun das nicht unserer Ansicht? Auf den ersten Anblick: Ja! genauer zugesehen: Nein! Denn es ist die Frage, nach welcher Norm oder nach welchem G e s e t z geschieht denn diese Verbindung? Diese Frage hat Locke gar nicht aufgeworfen, Hume aber suchte dieses Gesetz. Da nun aber Hume mit Locke von der Voraussetzung des sinnlichen Ursprungs aller unserer Vorstellungen ausging, dieses Gesetz aber nicht durch die Sinne gegeben sein kann, so folgerte er daraus: die Verknüpfung der Vorstellungen zur Erkenntnis beruhe auf keinem objektiv gültigen Gesetze, sondern sei eine Sache der Gewohnheit und der Assoziation. So gab er die menschliche Erkenntnis dem Skeptizismus preis.

Jenes Gesetz ist aber in der Tat nichts anderes, als die unmittelbare Erkenntnis unserer Vernunft, welche zum Teil dunkel in uns liegt und deren wir uns nur mittelbar bewußt werden können. Wir können die Erkenntnis, welche wir besitzen, nicht u n m i t t e l b a r v o l l s t ä n d i g in uns wahrnehmen; das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntnis ist für den inneren Sinn nicht mit einem Blick überschaubar. Zu dem vollständigen Bewußtsein unserer Erkenntnis gelangen wir erst mit Hilfe des Urteils. Das Urteil aber müssen wir bilden durch die Vergleichung und Verbindung der Vor-

stellungen. Daher entsteht hier der Schein, als brächten wir die Erkenntnis erst hervor. Allein wir machen nicht die Erkenntnis, sondern wir bilden nur unser Bewußtsein um dieselbe aus. Urteile sind nichts anderes als Formeln des Wiederbewußtseins von Erkenntnissen, aber nicht die unmittelbaren Erkenntnisse selbst. Diejenige Erkenntnis, die wir künstlich in uns erst bilden, ist also nur die reflektierte Erkenntnis. Diese ist aber eine mittelbare Erkenntnis, sie enthält nur das Bewußtsein um die für sich unaussprechliche unmittelbare Erkenntnis. Wir haben schon gesehen:

1. daß das Reflexionsvermögen oder der denkende Verstand für sich keine neuen Gegenstände erkenne, sondern durch die logischen Vorstellungen: Begriff, Urteil, Schluß und Systemform sich nur der Einheit, Notwendigkeit und Verbindung seiner Erkenntnisse bewußt werde;

2. daß durch die Urteile der Reflexion diese Notwendigkeit, Einheit und Verbindung unserem Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt werde, so daß der Geist diese schon anderweit unmittelbar besitzen muß, um diese mittelbare Erkenntnis möglich zu machen. Jene Notwendigkeit, Einheit und Verbindung besteht mithin ursprünglich und unmittelbar als eine Tatsache in unserer Erkenntnis, unabhängig von dem Reflexionsvermögen und den Urteilen des denkenden Verstandes, in welchen wir uns nur dieselbe zum Bewußtsein bringen.

Bis zu dieser unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft hat nun Kant die innere Beobachtung nicht fortgeführt, sondern er ist nur bei den Verhältnissen dessen stehen geblieben, wie wir uns derselben bewußt werden. Er pflegt in seinem Sprachgebrauch der empirischen Psychologie zu sagen, daß in der Erkenntnis eine Vorstellung durch einen Begriff (also mit Deutlichkeit) auf ein Objekt bezogen werde. Darin liegt die Behauptung, daß es keine andere Erkenntnis gebe, als die reflektierte in Urteilen; die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand wird im allgemeinen zu einem mittelbaren Akte des Denkens gemacht. Dies ist aber unrichtig und nur aus mangelhafter Selbstbeobachtung

behauptet worden, indem Kant die Erkenntnis nur so beobachtet, wie sie vor der Reflexion erscheint, aber nicht so, wie sie unmittelbar als Tatsache in unserem Innern liegt.

Die Geschichte unserer Erkenntnis fängt der Zeit nach immer mit der Affektion in der Empfindung an, wodurch uns die ersten Vorstellungen, die *Sinnesanschauungen*, gegeben werden. Außer dem Empfindungszustand beobachten wir in uns noch einen über diesen hinzukommenden *Gedankenlauf*, der teils in einem unwillkürlichen inneren Spiel der Vorstellungen, teils in willkürlicher Reflexion besteht. Das erstere ist der *gedächtnismäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft*, das andere der *logische Gedankenlauf des Verstandes*. Der gedächtnismäßige Gedankenlauf spielt zunächst in Erinnerungen. Aus diesem Spiel der Erinnerungen gehen dann die abstrakten Vorstellungen und die Begriffe hervor, indem das Gemeinschaftliche in ähnlichen Vorstellungen sich verstärkt, die Unterschiede aber sich verdunkeln. Die Begriffe werden aber dem Verstande die Instrumente seiner Erkenntnis, d. i. die Werkzeuge der Wiederbeobachtung der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft. So entstehen zwei verschiedene Erkenntnisweisen in uns. Wir erkennen entweder intuitiv durch *Anschauung* oder diskursiv durch *Begriff* und *Urteil*. Die Anschauung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird: sie ist die unmittelbare Erkenntnis des Gegenstandes. Die diskursive oder gedachte Erkenntnis hingegen ist immer eine mittelbare Vorstellung durch allgemeine Regeln und Gesetze. Wir erkennen durch Begriffe eigentlich nur unsere Erkenntnis von den Dingen und nicht die Dinge selbst unmittelbar, sondern diese nur vermittels jener unmittelbaren Erkenntnis derselben.

Aber auch unter den anschaulichen Vorstellungen gibt es viele, die wir willkürlich haben können.

Was ich einmal gehört oder gesehen habe, daran kann ich mich oft nachher willkürlich erinnern, oder wenn ich ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines

ähnlichen selbst entwerfen. So unterscheiden sich Anschauungen der Einbildungskraft und Sinnesanschauungen. Erstere setzen aber immer gewisse vorhergegebene Sinnesanschauungen voraus, aus denen sie sich erst entwickeln, und der wesentliche Unterschied zwischen beiden ist: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart, die Sinnesanschauung hingegen erkennt unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes. Dadurch unterscheiden sich beide objektiv voneinander, subjektiv aber durch das Bewußtsein der Affektion oder der Empfindung, welches die Sinnesanschauung begleitet, der Einbildung aber im gesunden Zustande fehlt.

§ 101.

Die Sinnesanschauung und ihre Unableitbarkeit.

Unsere Erkenntnis fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an. Durch die Sinnesanschauung erkennen wir unmittelbar die Wirklichkeit der Gegenstände in Raum und Zeit, durch den äußeren Sinn die Gegenstände außer uns und durch den inneren Sinn die Tätigkeiten des eigenen Geistes in uns. Da ihr wirklich ein gegenwärtiger Gegenstand entspricht, so scheint es, als ob man hier die Anschauung durch Vergleichung mit dem Gegenstande selbst verifizieren könnte. Dies ist jedoch eine Täuschung. Wir finden den Gegenstand immer erst durch die Anschauung, und wir verifizieren immer nur Vorstellungen gegenseitig durcheinander, eine Anschauung durch die andere in dem ganzen Zusammenhange unserer Erfahrungen. So unterscheiden wir z. B. unter unseren Anschauungen Wirklichkeit und Traum nicht, indem wir die Anschauung mit dem Sein ihres Gegenstandes vergleichen, denn die Anschauung sagt uns ja erst, daß er ist, sondern nur indem wir Sinn und Einbildung (die Quellen beider Vorstellungsweisen) voneinander unterscheiden. Eine Anschauung ist Wirklichkeit, wenn sie der Sinn gegeben hat; sie ist hingegen Traum oder Täuschung, wenn sie bloß der nachbildenden Einbildungskraft angehört. Wie gewöhnlich hier gefehlt wird, läßt sich

am besten durch Kritik einer bestimmten Erkenntnistheorie zeigen. Ich wähle die von Platner.

Platner unterscheidet bei der Lehre von der sinnlichen Vorstellung viererlei: 1. die Verrichtung der äußeren Sinnes werkzeuge, 2. die Fortpflanzung des empfangenen Eindrucks nach dem Seelenorgan (dem Sitze der Seele), 3. die Einwirkung des inneren Eindrucks auf die Seele und 4. die geistige Idee in der Seele selbst. Diese vier Punkte bestimmt er im einzelnen näher so:

1. Das Organ bringt ein verkleinertes Bild des Gegenstandes hervor, wie das Bild auf der Netzhaut des Auges.

2. Dieses Bild, das er den äußeren Eindruck nennt, wird vermittels der Nerven auf das Gehirn, den Sitz der Seele, fortgepflanzt, und verursacht an der Stelle des Gehirns, wo er sich befindet, den inneren Eindruck. Diesen inneren Eindruck nennt er das „Ideenbild" und unterscheidet dieses wie noch etwas Körperliches von der „geistigen Idee" in der Seele.

3. Dieser innere Eindruck, der sich im Gehirn befindet, wird von der Seele wahrgenommen vermittels der Aufmerksamkeit.

4. Diese Wahrnehmung des Ideenbildes ist die geistige Vorstellung in der Seele selbst. Diese ist kein Leiden, sondern eine Tätigkeit der Seele. Wie sie aus dem Ideenbilde entsteht, ist unerklärbar.

Hierin liegt ein Fehler der Selbstbeobachtung, der am bestimmtesten in 3. ausgesprochen wird. Nicht, wie Platner behauptet, der innere Eindruck im Gehirn, sondern der Gegenstand draußen wird von uns wahrgenommen. Das von Platner sogenannte Ideenbild existiert nicht, sondern ist eine bloße Erdichtung.

Diese Theorie der Sinnesanschauung hat offenbar nur die Theorie des Sehens im Auge. Man läßt hier gleichsam das Bild von der Netzhaut des Auges erst in das Gehirn und dann in die Seele wandern. In der Seele angekommen, soll es sich durch eine unbegreifliche Metamorphose aus etwas Körperlichem in etwas Geistiges, aus einem optischen Bilde

in eine geistige Vorstellung verwandeln. Aber dies ist eine völlig falsche Darstellung des wahren Sachverhalts. Wir müssen hier dreierlei unterscheiden:

1. Der Gegenstand, den ich sehe, bringt vermittels der Lichtstrahlen ein Bild auf der Netzhaut des Auges hervor. Das ist eine Sache, die ich nach optischen und physikalischen Gesetzen vollständig verstehe.

2. Die Lichtstrahlen, welche in das Auge fallen, reizen die Netzhaut und diese Reizung pflanzt sich durch den Sehnerven nach dem Gehirne fort. Hier würde ich nun das Spiel der Nerventätigkeit zwischen dem Gehirn und der Netzhaut des Auges ebenso verstehen, wenn mir die physiologischen Gesetze bekannt wären, nach denen es erfolgt. Hier ist aber schon nicht mehr von einem Bilde des Gegenstandes, sondern von Bewegungen in den Nerven die Rede.

3. Von diesen physikalischen und physiologischen Vorgängen müssen wir nun aber das rein Psychische des Erkennens: das Sehen der Farben und Gestalten wohl unterscheiden. Ich kann wohl sagen: der Gegenstand ist die Ursache von dem Bildchen auf der Netzhaut, aber dieses Bildchen ist nicht wiederum die Ursache von der Vorstellung des Gegenstandes in mir. Es ist nur die Basis für meine Konstruktion der Gestalt im Raume. Für die Selbstbeobachtung ist die Sinnesanschauung von dem Gegenstande draußen der erste Anfang aller meiner Erkenntnis. Erst wenn ich den Gegenstand schon wahrgenommen und wenn ich mein Sinnesorgan schon wahrgenommen habe, komme ich durch fortgesetzte Beobachtung zu der Erkenntnis der Existenz des Bildchens auf der Netzhaut und zu der Einsicht, wie dieses durch Lichtstrahlen, die vom Gegenstande ausgehen, entsteht. Die physikalischen und physiologischen Vorgänge, die hierbei vorkommen, sind selbst Gegenstände der Erkenntnis, die ich erst im Zusammenhange der Erfahrung kennen lerne, mit denen aber die Erfahrung nicht beginnt. Jene Einwirkung des Gegenstandes auf mein Sinnesorgan ist also nicht die Ursache meiner Erkenntnis, sondern selbst ein Gegenstand meiner Erkenntnis. Auch erkenne ich in jenen physikalischen und

physiologischen Vorgängen lauter körperliche Verhältnisse und kein Verhältnis des Körperlichen zum Geistigen. Wie ein Eindruck auf den Geist gemacht werden könne, läßt sich schlechthin nicht erklären, denn da müßte ich das Verhältnis des Geistes nach außen beobachten können; allein alle geistige Erkenntnis ist nur innere Selbsterkenntnis. Ich weiß nur, daß der Sinn affiziert wird, aber nicht wodurch und wie. Daher dürfen wir uns auch nicht auf den Beweis einlassen, daß unseren Empfindungen und Sinnesanschauungen wirklich Gegenstände entsprechen. Sollte dies geschehen, so müßte ein äußeres Verhältnis unserer geistigen Tätigkeiten bestimmt werden, worüber wir doch gar keine Beobachtung machen können. Das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande ist vielmehr ein ganz unmittelbares Verhältnis aus innerer Erfahrung, welches keiner Erklärung bedarf. Wenn ich den Baum sehe, so erkenne ich unmittelbar und ohne allen Beweis, daß der Baum außer mir und vor mir steht. Läge diese unmittelbare Gewißheit nicht schon in meiner Anschauung, so könnte der Verstand gar nicht darauf zu sprechen kommen*.

---

* Ein namhafter jetzt lebender Physiologe hat über den Ursprung der Gesichtsvorstellungen und das Aufrechtsehen folgende abenteuerliche Ansicht aufgestellt. Das Netzhautbildchen, meint er, würde nicht etwa bei der Nervenleitung durch den Optikus abgebrochen und im Zentralorgane des Gehirns wieder aufgebaut, sondern es gelange unzerstört ins Gehirn, indem die einzelnen Fasern des Optikus Stück für Stück oder gleichsam Punkt für Punkt jenes Bildchen von der Netzhaut zum Gehirne leiteten. Dort angelangt, erleide es eine Reflexion oder Spiegelung, wodurch es umgekehrt würde und diesen Reflex des Bildes perzipiere erst die Seele und sehe deshalb die Dinge aufrecht.

Das alles sind Fabeln.

Es existiert wohl ein optisches Bild auf der Netzhaut, aber es existiert kein solches Bild im Gehirn. Es ist auch kein solcher Spiegel im Gehirn, worin ein solches Bild sich abspiegeln könnte. Es ist selbst physiologisch unrichtig ausgedrückt, wenn man sagt: jenes Bild wandere von der Netzhaut durch den Optikus ins Gehirn. Eine solche Wanderung und Reise eines optischen Luftbildes ist ein Unding. Die Sache ist vielmehr die: das Licht oder die Lichtstrahlen bilden nach optischen oder vielmehr dioptrischen Gesetzen das Netzhautbildchen und reizen nach physiologi-

Es läßt sich wohl zeigen, wie durch die gegebene Sinnesanschauung die Erkenntnis möglich werde; wie aber diese Sinnesanschauung selbst möglich sei, sowohl innerlich bei der Wahrnehmung einer Empfindung oder einer anderen Vorstellung, als bei der Anschauung eines Gegenstandes in der Empfindung, das ist auf beiden Seiten gleich unerklärlich. Durch die angegebene Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, wird eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntnis überhaupt gewonnen, indem wir von der Sinnesanschauung ausgehen, und nun Schritt für Schritt zeigen können, wie wir in der inneren Geschichte unseres Erkennens durch Einbildungskraft und Denken von ihr aus zu unserer vollständigen Erkenntnis gelangen. Aus Geisteszuständen, die noch keine Erkenntnis enthalten, zu erklären,

---

schen Gesetzen die Retina und den Optikus. Durch das letztere entsteht im Sehnerven ein Bewegungsprozeß, der uns seiner Natur und Form nach zurzeit noch völlig unbekannt ist.

Das Sehen selbst ist aber eine Seelentätigkeit und kein Nervenprozeß. Die Entstehung einer Geistestätigkeit läßt sich nicht erklären, am wenigsten aus physikalischen Ursachen und Vorgängen. Wenn man jenen uns jetzt noch unbekannten Nervenprozeß auch kennen lernte, so wüßten wir vom Sehen doch gerade so viel wie jetzt. Das Sehen ist ein Faktum in innerer Erfahrung, jener Nervenprozeß aber ein Hergang in äußerer Natur.

Die ganze Fabel von der Wanderung des Netzhautbildes ins Gehirn und seiner Umkehr durch eine wunderbare Gehirnspiegelung erklärt aber auch nicht das mindeste, sondern schiebt die Sache nur weiter hinaus. Denn wenn ich die Seele vor einem solchen Spiegel im Gehirn sitzen und das Spiegelbildchen in demselben betrachten lasse, so wiederholt sich nur dieselbe Frage: wie gelangt denn die Seele zur Wahrnehmung dieses Bildchens?

Aber die ganze Fabel widerspricht dem Tatbestande der Erfahrung. Die Seele sieht nicht ein Spiegelbild im Gehirne oder das Netzhautbildchen im Auge, sondern den Gegenstand selbst draußen vor dem Auge. Ich sehe einen großen Baum und ein großes Haus vor mir stehen, aber nicht ein verkleinertes Bildchen davon in meinen Augen. Es kann daher gar nicht die Frage sein, warum ich die Dinge aufrecht und nicht verkehrt sehe. Mit einem Worte: es gibt hier gar kein Rätsel, weil es sich bloß um die Auffassung einer Tatsache, nicht um die Erklärung einer Wirkung aus einer Ursache handelt.

wie der Gegenstand hinzukommt und so Erkenntnis entsteht, ist eine verkehrte Aufgabe, denn das Erkennen ist unmittelbar innere Qualität. Eine gesunde Beobachtung der Empfindung zeigt uns in ihr schon den Anfang unserer Vorstellung von Dingen außer uns, und von inneren Tätigkeiten des Geistes, welche sich in uns nach und nach zu vollständigen Erkenntnissen ausbilden. Wir lernen durch den Verfolg dieser Beobachtung also wenigstens, wie wir die Gegenstände erkennen, wenn auch davon nicht gleich die Rede sein kann, wie sie sind. Wir erklären nur Vorstellung aus Vorstellung, und Erkennntis aus Erkenntnis, weil diese Entstehung und Veränderung Tatsache aus innerer Erfahrung wird; der Gegenstand ist dann immer schon bei der Erkenntnis, das Erkennen selbst aber läßt sich von nichts mehr ableiten. Einseitige Erklärungsversuche räsonieren entweder aus dem bloßen Begriffe der Wahrheit oder wollen alles aus der ersten sinnlichen Anschauung bei der Empfindung erklären. Allein um ein Urteil über die objektive Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis zu haben, muß man diese Erkenntnis selbst durch innere Beobachtung genau genug kennen gelernt haben. Die Sinnesanschauungen sind nur Teile der einen unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, die in dieser durch die mathematischen und philosophischen Formen zum Ganzen verbunden sind, und das Bewußtsein um dieses Ganze der unmittelbaren Erkenntnis, das mit sinnlicher Anschauung anfängt, bildet sich durch Einbildungskraft weiter fort und erhält durch den Verstand seine Vollendung. Nicht der Sinnesanschauung allein, sondern unserer vollendeten Erkenntnis entspricht die Welt als ihr Gegenstand. Erst nachdem wir diese vollständige Erkenntnis aus dem subjektiven Standpunkte der inneren Selbstbeobachtung kennen gelernt haben, ist die Frage nach dem Verhältnis zu ihrem Gegenstande eigentlich an ihrem gehörigen Platze.

§ 102.

Die Raumanschauung und ihre Selbständigkeit gegenüber der Sinneswahrnehmung.

Mit den Sinnesanschauungen sind durch Gewohnheit und nach dem Gesetze der Vernünftigkeit andere Vorstellungen

verbunden, die man meist für Sinnesvorstellungen selbst hält, die es aber nicht sind, und die man sorgfältig von den eigentlichen Sinnesanschauungen unterscheiden muß. Wenn ich meinen Blick auf einen Körper richte, so sehe ich diesen Körper. Man meint leicht, daß uns ein solcher Blick die Anschauung des Körpers ganz und vollständig gebe und man setzt voraus, daß diese Anschauung uns ohne weiteres und ohne unser Zutun, durch den Sinn gegeben werde. In der Tat muß man aber das Sehen erst lernen ebensowohl wie man das Denken erst lernen muß, nur fällt für uns die Erlernung desselben in eine Zeit, wo das Bewußtsein noch nicht erwacht ist. Diese Behauptung, so paradox sie auf den ersten Anblick erscheinen mag, läßt sich vollständig rechtfertigen einerseits aus der Natur derjenigen Vorstellungen, die in der Anschauung liegen, andererseits durch ein paar merkwürdige Erfahrungen, die man an Individuen zu machen Gelegenheit hatte, die mit Bewußtsein das Sehen lernten.

Um die Natur der Vorstellungen kennen zu lernen, die in der Anschauung liegen, wollen wir die Anschauung eines Gegenstandes einmal analysieren. Ich sehe dort einen Baum oder ein Haus. Was sehe ich da alles? Die Farbe, Gestalt, Größe, Entfernung und Lage des Dinges. Die Farbe ist eine sinnliche Vorstellung, das andere sind mathematische Vorstellungen. Diese mathematischen Vorstellungen haben eine ganz andere Natur. Sie sind keine Sinnesqualitäten und bestehen in keiner bloßen Perzeption, keinem bloßen Aufnehmen, sondern es kommen hier konstruierende Tätigkeiten der Einbildungskraft ins Spiel. Bei diesen Vorstellungen zeigt sich schon die Selbsttätigkeit des Anschauungsvermögens. Die Farbe ist mir unmittelbar durch den Sinn gegeben, aber die Größe und die Entfernung sehe ich nicht unmittelbar, sondern ich trage sie erst mittelbar in meine Anschauung hinein, indem ich sie durch Messen oder Schätzen bestimme. Die Gestalt aber konstruiere ich nach Anleitung der Gesichtslinien und nach Kenntnis oder Schätzung der Entfernung und Größe, und ich muß da durch

Übung, Gewöhnung, Aufmerksamkeit und Überlegung erst lernen, wie ich zu konstruieren habe.

Die Größe eines Gegenstandes bestimmt sich durch die Größe des Sehewinkels, unter dem sein Durchmesser erscheint, und durch die Entfernung des Gegenstandes vom Auge. Ist nun diese Entfernung unbekannt, so bleibt auch die Größe des Gegenstandes unbestimmt und der Gegenstand wird mir kleiner oder größer erscheinen, je nachdem ich ihn innerhalb des gegebenen Sehewinkels dem Auge näher oder ferner setze. Bei dem Blicke von nur einem Standpunkte aus ist die Entfernung nicht mitgegeben, sondern wir tragen sie erst in die Anschauung des Gegenstandes hinein und damit zugleich die Erhabenheiten und Vertiefungen seiner Oberfläche. Darin besteht das Augenmaß, daß wir geübt sind, aus der scheinbaren Größe (dem Sehewinkel) und der Beleuchtung eines Gegenstandes seine Entfernung richtig zu schätzen. Dabei kommen aber auch mancherlei Täuschungen vor. So erscheinen im Nebel alle Gegenstände größer, weil sie die Lokalfarbe verlieren und dadurch weiter zurücktreten, während der Sehewinkel unter dem sie erscheinen, derselbe bleibt.

Welchen Einfluß die Kenntnis der Entfernungen auf die Konstruktion der Gestalt hat, ersieht man schon aus folgendem. Eine sehr fernstehende Kugel erscheint uns als Scheibe wegen der gleichförmigen Erleuchtung ihrer Oberfläche, wie z. B. die Mondscheibe. Ein andermal halten wir eine gemalte Kugel für eine wirkliche, weil Licht und Schatten auf dem Gemälde so verteilt ist wie bei dem Körper selbst, obschon beim Gemälde die körperliche Ausdehnung nur ein Schein ist. Wir erhalten von unserem jedesmaligen Standpunkte aus immer nur eine perspektivische Ansicht des Körpers, welche sich mit der Veränderung unseres Standpunktes verändert und wir sehen seine Gestalt von diesem einen Standpunkte aus nicht so, wie sie wirklich ist*. Man meint gewöhnlich, daß in

---

* Wenn man einen Gegenstand in der Ferne sieht, so wird man bisweilen seine Gestalt falsch auffassen, wenn man nicht seine Größe und Entferung kennt. Ein merkwürdiges Bei-

zweifelhaften Fällen die unvollständige Anschauung des Gesichts durch die Betastung vervollständigt und verifiziert werde. Aber selbst für den Tastsinn sind die Vorstellungen von der Größe, Entfernung und Gestalt der Gegenstände nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben, sondern erst ein Erzeugnis der produktiven Einbildung nach Gewohnheit und Vergleichung. Tastend erkennen wir Größe und Gestalt immer erst durch die Größe der Biegung und Bewegung des berührenden Organs. Daher kann sich auch der Tastsinn täuschen. Wenn man eine kleine Kugel zwischen zwei übereinander geschlagene Finger faßt und auf einer harten Unterlage hin und her rollt, so wird man zwei Kugeln zu fühlen meinen, zwischen denen man durchgreift. Der Grund davon ist dieser. Die Wahrnehmungen des Tastsinns belehren uns unmittelbar nur darüber, ob der Körper rund oder eckig, glatt oder rauh, warm oder kalt ist. Ich bringe nun die Finger, indem ich sie übereinanderschlage, in eine ungewohnte Lage und konstruiere das, was ich fühle, doch unwillkürlich nach dem Gesetze der Gewohnheit so, als ob sie in ihrer natürlichen Lage sich befänden. Dadurch erhalte ich die Doppelkonstruktion. Der Tastsinn gibt mir also die Gestalt des Körpers nicht unmittelbar zu erkennen, sondern leitet nur die Konstruktion derselben ein vermöge der Beschaffenheiten, die ich durch ihn an dem Körper wahrnehme. Gestalten sind Konstruktionen im Raume. Nun konstruiert aber nicht der Sinn, sondern die

---

spiel der Art erzählte Miertsching, der als Dolmetscher und Begleiter des M'Clure die berühmte englische Nordpolexpedition mitmachte. Die ausgestellten Wachen glaubten einst auf dem Gipfel eines der sie umgebenden Eisberge einen Eisbären zu sehen. Die Zeltmannschaft wurde vorsichtig zu den Waffen gerufen. Man näherte sich dem Tiere nach Jägerweise in einer Bogenlinie. Als man bis auf eine gewisse Distanz herangekommen war, erhob sich der vermeintliche Eisbär plötzlich in die Luft und nun erst wurde man gewahr, daß man einen Seeadler für einen Eisbären angesehen hatte. Getäuscht durch die Wirkung der Luftperspektive hatte man bei dem Mangel an gewohnten Maßstäben in den einförmigen Eisfeldern die Entfernung zu groß geschätzt, wodurch der Gegenstand sich ungewöhnlich vergrößern mußte. Bemerkenswert ist, daß diese Täuschung nicht bloß individuell, sondern allgemein war.

Einbildungskraft. Die Gestalt ist also kein Gegenstand der Sinnesanschauung, sondern eine Vorstellung der produktiven Einbildungskraft. Der Sinn zeigt uns nur Qualitäten. Jeder Sinn führt uns in eine andere Welt: das Gesicht führt uns in die Farbenwelt, das Gehör in die Tonwelt, der Geruch in die Welt der Düfte ein. Demungeachtet leben wir nicht in fünf voneinander getrennten Welten, sondern in der einen Welt der gefärbten, tönenden und duftenden Gestalten. Die bunte Mannigfaltigkeit der verschiedenartigen Sinnesanschauungen setzt sich also zur Einheit einer Weltanschauung zusammen. Alle Sinne sind also nur verschiedene Zweige eines Stammes und dieser Stamm, auf dem sie alle wurzeln, ist das mathematische Anschauungsvermögen oder die produktive Einbildungskraft. Den Empfindungen der Sinne legt die produktive Einbildungskraft sofort ihre Konstruktionen unter, so daß diese mit den Sinnesqualitäten zusammen jederzeit ein Ganzes der Anschauung bilden. Die Vorstellung von der Lage, Gestalt und Entfernung der Gegenstände ist aber nicht mit der Sinnesanschauung der Farbe schlechthin gegeben, sondern sie kommt immer erst durch die Beziehung dieser auf die mathematische Anschauung des Raumes zustande. Da uns diese Kunst zu sehen durch lange und frühe Übung zur Gewohnheit geworden ist, so werden wir verleitet zu glauben, die ganze Vorstellungsart sei uns mit Bestimmtheit und Vollständigkeit sinnlich gegeben. Wenn wir aber die Sache näher untersuchen, so bemerken wir, daß dies nicht der Fall ist. Draußen vor dem Auge liegt die Ausbreitung der Farben. Diese Farbenausbreitung erhält aber durch die Konstruktionen der produktiven Einbildungskraft erst ihre bestimmte Gestalt, Ort und Lage im Raume, d. i. ihre bestimmte Einzeichnung nach den drei Dimensionen des Raumes innerhalb bestimmter Grenzen

Molyneux legte Locke die Frage vor: Ob ein Blindgeborener, der durch das Gefühl einen Würfel von einer Kugel zu unterscheiden gelernt hätte, beide aus dem bloßen Anblick unterscheiden würde, wenn er sein Gesicht bekäme. Locke glaubte die Frage verneinen zu müssen und seine Meinung wurde bald darauf durch die Erfahrung an einem blind-

geborenen jungen Menschen von 13 Jahren bestätigt, dem Cheselden durch eine glückliche Staroperation das Licht seiner beiden Augen wiedergab. Als er zuerst sah, wußte er die Entfernungen so wenig zu beurteilen, daß er sich einbildete, alle Sachen, die er sehe, berührten seine Augen, wie das, was er fühlte, seine Haut. Er kannte von keiner Sache die Gestalt, er unterschied auch keine Sache von der anderen, sie mochte noch so verschiedene Gestalt und Größe haben, sondern wenn man ihm sagte, was das für Sachen wären, die er zuvor durchs Gefühl erkannt hatte, betrachtete er sie sehr aufmerksam, um sie wieder zu kennen; weil er aber auf einmal zu viel neue Sachen lernen mußte, vergaß er immer wieder welche, und lernte, wie er sagte, in einem Tage tausend Dinge kennen, die er auch wieder vergäße. Er hatte oft vergessen, welches die Katze und welches der Hund wäre, und da er sich schämte, immer wieder zu fragen, fing er die Katze, die er durchs Gefühl kannte, betrachtete sie sehr genau, setzte sie nieder und sagte: So, Miezchen, nun will ich dich ein andermal kennen. Etwa nach zwei Monaten, nachdem ihm der Star war gestochen worden, machte er plötzlich die Entdeckung, daß Gemälde, die er bis dahin nur für buntscheckige Flächen angesehen, Körper mit Erhöhungen und Vertiefungen vorstellten, und er war sehr verwundert, daß das, was durch Licht und Schatten rauh und uneben aussah, sich glatt anfühlte. Er fragte, welcher von seinen Sinnen der Betrüger sei, das Gesicht oder das Gefühl. Anfangs hielt er alles was er sah für sehr groß. Als er aber größere Dinge sah, hielt er die früher gesehenen für kleiner. Er konnte sich keine Linien außer den Grenzen, die er sah, vorstellen. Er sagte, daß das Zimmer, in dem er sich befände, ein Teil des Hauses sei, wüßte er wohl, aber er könne nicht begreifen, daß das ganze Haus größer aussähe als das Zimmer. Ein Jahr nach seinem ersten Sehen brachte man ihn an die Dünen von Epsom. Die weite Aussicht, die er hier hatte, nannte er eine neue Art von Sehen. Später wurde ihm auch der Star am anderen Auge gestochen. Die Dinge erschienen ihm anfangs mit diesem Auge größer, aber nicht so groß, als sie ihm anfangs mit dem ersten ge-

schienen. Wenn er dasselbe Ding mit beiden Augen ansah, so kam es ihm noch einmal so groß vor, als wenn er es mit dem ersten Auge allein betrachtete. Aber doppelt sah er die Dinge mit beiden Augen nicht*.

Ähnliche Betrachtungen hat Anselm v. Feuerbach an Kaspar Hauser gemacht. Kaspar Hauser äußerte, als ihn Feuerbach bald nach seiner Auffindung zum erstenmal in Nürnberg besuchte, seinen Widerwillen gegen den Anblick der „schönen, im Schmuck des Sommers prangenden Landschaft“, die sich vor dem Fenster seiner Wohnung ausbreitete. Es kam ihm vor, als ob ein Laden mit bunten Farbenklecksen, in denen er keine einzelnen Dinge erkennen und unterscheiden konnte, das Fenster verschlösse und den Blick ins Freie wehre. Erst nachdem er durch das Herumgehen im Freien die Entfernungen der Gegenstände kennen gelernt hatte, verschwand ihm der vermeintliche Fensterladen und die Landschaft tat sich vor ihm auf**.

Wir sehen also zunächst nur Farben. So wie dem Gehör die Tonwelt, so gehört psychisch dem Auge die Welt der Farben, deren Verhältnisse gegeneinander durch die Gesetze des Farbenkreises und der Farbenkugel bestimmt werden***. Sobald wir vermittels des Lichtes Farben sehen, so verbindet sich auch sogleich die Geometrie des Lichtes nach dem Gesetze der geradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen mit ihnen. Es befindet sich dann stets ein kleines Bild von dem gesehenen Körper auf der Netzhaut. Dieses Bildchen ist die Basis für unsere Konstruktion der Gestalt im Raume. Von jedem Punkte dieses Bildes projizieren wir durch den optischen Mittelpunkt des Auges die Sehestrahlen nach dem Gesetz der geradlinigen Verbreitung des Lichts hinaus in den Raum. Dadurch bilden sich die Sehewinkel. Die Größe dieses Winkels schätzen wir dann meist durch die Größe der

---

* Robert Smith's Vollständiger Lehrbegriff der Optik, bearbeitet von Kästner. Kap. 5. Wie wir durch das Gesicht Begriffe bekommen.

** Feuerbachs Kaspar Hauser S. 77—80.

*** S. Runge, die Farbenkugel.

Drehung der den Winkel beschreibenden Augenachse, indem wir den Blick herüber und hinüber wenden. Die Verteilung von Licht und Schatten hilft uns dann die Zeichnung der Gestalten nach den drei Dimensionen des Raumes anordnen.

Man sollte meinen, daß der Sehewinkel sinnlich gegeben sei dadurch, daß die Richtung des einfallenden Lichtstrahls empfunden werde. Allein auch das ist nicht der Fall. Diese Empfindung findet gar nicht statt, wie der Schreinersche Versuch beweist, durch welchen der Achsenstrahl des Lichtkegels abgehalten wird und bei welchem die Richtung des Sehestrahls von der Richtung des in das Auge einfallenden Lichtstrahls ganz verschieden ist*. Man sieht bei diesem Experiment geradezu durch einen undurchsichtigen Körper hindurch. Gegeben ist uns nur das Bild auf der Netzhaut und im Instinkt des Sinnes liegt es, daß wir von jedem Bildpunkte aus die Sehestrahlen immer durch den optischen Mittelpunkt des Auges hinaus in die Außenwelt projizieren, ohne Rücksicht auf den Weg des Lichtstrahls, der den entsprechenden Bildpunkt abbildet**.

§ 103.

Fortsetzung: die produktive Einbildungskraft überhaupt.

Zu dem ersten Anfange unserer Erkenntnis in der Sinnesanschauung finden sich nach und nach die übrigen Teile unserer Erkenntnis hinzu, und zwar nach verschiedenen Gesetzen. Mit der Sinnesanschauung verbinden sich sofort die räumlichen Vorstellungen von Gestalt usf. sowie die zeitlichen Vorstellungen von Dauer, und zwar so, daß diese Vorstellungen die feste Basis bilden, auf die sich die sinnlichen Anschauungen stellen. Diese Vorstellungen sind zwar alle durch die Empfindung veranlaßt, aber nicht in der Empfindung gegeben, sondern die konstruierende Einbildungskraft gibt sie. Zur anschauenden Erkenntnis gesellt sich dann nach vermittelteren und künstlicheren Verhältnissen noch das Urteil hinzu, durch welches wir den Zusammenhang der Dinge

* Fries, Über den optischen Mittelpunkt im menschlichen Auge. S. 38 u. 39.

denkend erkennen. Der Grund von diesem allmählichen Zustandekommen unserer Erkenntnis liegt in dem Unterschiede und dem Verhältnisse des Bewußtseins zur unmittelbaren Erkenntnis. Das allmähliche Entstehen der Erkenntnis in uns ist nur ein Schein, der dadurch entsteht, daß wir uns der unmittelbaren Erkenntnis nur auf verschiedenen Stufen bewußt werden können. Tatsächlich liegen alle diese Vorstellungen schon in unserer unmittelbaren Erkenntnis, sowie einmal das Erkennen seinen Anfang genommen hat, aber sie treten nach verschiedenen Gesetzen an das Licht des Bewußtseins hervor. Jene Vorstellungen sind uns teils schlechthin durch die sinnliche Anregung in der Empfindung klar, teils bilden sie sich erst innerlich aus und dieses wiederum entweder nach den Gesetzen des unteren oder denen des oberen Gedankenlaufs. Wir erkennen die *Beschaffenheit*, die *Gestalt* und das *Wesen* der Dinge, und zwar ein jedes von diesen auf andere Weise: die Beschaffenheiten *sinnlich*, die Gestalt *reinanschaulich*, das Wesen *denkend*.

In der äußeren Anschauung selbst liegen aber drei verschiedene Vorstellungsweisen:

1. die Sinnesanschauung in der Empfindung,
2. die Anschauung vom Raum und Zeit und
3. die figürliche Verbindung der Gegenstände der Sinnesanschauung in Raum und Zeit.

Das Ganze der Anschauung setzt sich aber daraus in folgender Weise zusammen:

<table>
<tr><td colspan="2">1. Das verschiedenartige Mannigfaltige der Sinnesanschauung ist der Gehalt</td><td rowspan="3">der Anschauung.</td></tr>
<tr><td>2. die Form des gleichartigen Mannigfaltigen (Raum und Zeit)</td><td rowspan="2">die Form</td></tr>
<tr><td>3. die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in diesen Formen</td></tr>
</table>

Die Anschauungen von Raum und Zeit liegen unabhängig von der Sinnesanschauung aller äußeren Anschauung als Bedingungen ihrer Möglichkeit zugrunde. Auf dem Grund

und Boden dieser Erkenntnisweise, d. i. in Raum und Zeit, legen sich sofort die Zeichnungen der produktiven Einbildungskraft nach Gestalt und Dauer den einzelnen Gegenständen der Sinnesanschauung unter. Dies geschieht in einer Vorstellungsweise, welche uns nicht schlechthin durch die sinnliche Anregung in der Empfindung klar wird, sondern sich erst innerlich mit Hilfe der Erinnerungen durch die Gewohnheit des unteren, teils mit Hilfe des Urteils durch die Überlegung des oberen Gedankenlaufs ausbildet. Daher nennen wir diese Vorstellungsweise Einbildung.

Die einzelne Wahrnehmung gibt mir nämlich noch keine bestimmte Erkenntnis ihres Gegenstandes, sondern zu dieser Bestimmtheit wird Fortsetzung und Vergleichung der Wahrnehmungen erfordert, d. h. Beobachtung, durch welche die Wahrnehmungserkenntnis erst als Erfahrung ausgebildet wird. Z. B. Ein Blick des Auges von einem festen Standpunkte aus zeigt mir wohl eine bestimmte Nebenordnung von Farben, aber ihre Entfernung und Anordnung nach den drei Dimensionen des Raumes sowie ihre Bedeutung als Beschaffenheiten gestalteter Gegenstände muß erst durch Vergleichung der Wahrnehmungen oder durch Gewohnheit hinzugefunden oder gegeben werden. Alle unsere Vorstellungen von Gestalt, Größe und Entfernung, kurz alle Vorstellungen der figürlichen Verbindung sind nichts als eine lebendige Geometrie, welche wir, ohne darauf zu achten, beständig im Leben mit Selbsttätigkeit anwenden.

Diese Vorstellungsweise der produktiven Einbildungskraft hat nun etwas höchst Rätselhaftes und anscheinend Widersprechendes an sich. Auf der einen Seite ist sie mathematisch und also von untrüglicher allgemeiner und notwendiger Gültigkeit. Auf der anderen Seite ist sie der Sitz mannigfachen Scheins und die Quelle von allem Betrug der Sinne. So sehen wir z. B. den Mond beim Aufgang größer, als wenn er hoch am Himmel steht und wenn wir nachmessen, so finden wir, daß es nicht so ist. Die größere Scheibe des Mondes am Horizont ist also nur eine Täuschung unserer Anschauung, ein Betrug unserer Sinne. Ein andermal zaubert

mir die Einbildungskraft etwas vor, was gar nicht vorhanden ist. So sehe ich das Gewölbe des Himmels. Aber dieses Himmelsgewölbe ist in der Tat nichts als ein Zauberbild, das niemand anderes als meine eigene Einbildungskraft über die Welt ausbreitet. Woher kommt nun jene Täuschung? Wie kann dieses Truggebilde der Anschauung entstehen? Dies Rätsel läßt sich nur lösen durch den Unterschied zwischen unmittelbarer Erkenntnis und Bewußtsein.

Die produktiven Einbildungen entspringen, so wie sie in unserer unmittelbaren Erkenntnis liegen, aus der Einheit der reinen Form unserer Vernunft. Deshalb kommen sie allen Menschen auf dieselbe Weise zu. Der verschiedenartige Gehalt der Sinnesanschauungen vereinigt sich in der reinen Anschauung zu einem Ganzen, eben weil diese reine Anschauung die reinvernünftige Form unserer Erkenntnis ist, soweit wir uns derselben schon anschaulich, d. i. durch den inneren Sinn, bewußt werden. Aber der innere Sinn nimmt diese Vorstellungen der figürlichen Verbindung nicht so unmittelbar wie die äußeren Sinnesanschauungen, sondern nur vermittels der Vorstellungen des unteren Gedankenlaufes, d. i. mit Hilfe der Erinnerungen, wahr und dies eben deshalb, weil diese ganze Vorstellungsweise nicht dem äußeren Sinne, sondern der produktiven Einbildungskraft angehört. Die Vorstellungen der figürlichen Synthesis, d. i. die Vorstellungen von Gestalt, Lage, Größe und Entfernung der Dinge, kommen uns also auf der Mittelstufe zwischen dem inneren Sinn und der Reflexion zum Bewußtsein, d. i. durch den unteren Gedankenlauf oder die Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft. Ihre Ausbildung vor dem Bewußtsein erfolgt daher häufig nicht nach den objektiven Verhältnissen unserer Erkenntnis, sondern nach den subjektiven Verhältnissen der Gewöhnung unserer Assoziationen.

Diese Vorstellungen können also ganz besonders dazu dienen, die Trennung des Bewußtseins und der unmittelbaren Erkenntnis darzutun. Denn hier können wir dieser Spaltung noch anschaulich nachkommen. Wir sehen es gleichsam: etwas anderes ist es wie ich eine Erkenntnis habe und zu

ihr gelange, etwas anderes, wie ich mir ihrer bewußt bin. Eine bestimmte Erkenntnis kann ganz und vollständig in mir liegen und doch bin ich mir ihrer nicht auf einmal ganz bewußt, sondern mein Bewußtsein derselben wird nur allmählich vollständig, indem es von Stufe zu Stufe aufwärts steigt: von der Sinnesanschauung durch die Erinnerung zum Urteil. Das vollständige Bewußtsein ist also hier kein durchaus unmittelbares, sondern zum Teil schon ein mittelbares. Da nun hier Erinnerungen (Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft) dieses Bewußtsein vermitteln, und in diesen Fehler und Unbestimmtheiten vorkommen, so schleichen sich diese auch in die Vorstellungsweise der figürlichen Synthesis mit ein.

Am besten läßt sich das erläutern durch die Art und Weise, wie sich unsere empirische Kenntnis der dritten Dimension des Raumes ausbildet. Die dritte Dimension ist die Dimension der Entfernung von mir. Wir haben schon früher gefunden, daß wir die Entfernung nicht unmittelbar mit sehen. Wie kommen wir also zur Kenntnis der Entfernungen? Hier zeigt sich nun deutlich der Unterschied, wie die Vorstellung davon in unsere Erkenntnis kommt und wie wir uns ihrer bewußt werden. Man denke sich über der Grundlinie AB das Dreieck ABC. Habe ich die Standlinie AB durchlaufen, so kenne ich zuerst die Entfernung des Punktes B von dem Punkte A, d. i. die Länge der Grundlinie. Ein Blick von A und ein zweiter von B aus nach C zeigt mir dann den Unterschied der Richtungen der beiden Linien AC und BC mit der Grundlinie; und da durch den Durchschnitt jener beiden Linien der Ort des Punktes C im Raume bestimmt ist, so ist jetzt die Entfernung und Lage dieses Punktes in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben. Die Größe der dritten Dimension, d. i. die Entfernung, sehen wir also nur mit nach dem Durchlaufen von Standlinien, gemäß dem Euklidischen Satz, daß durch die Grundlinie und die beiden anliegenden Winkel das Dreieck bestimmt ist und unter Voraussetzung der gradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen. Etwas anderes aber ist es, wie ich mir derselben

bewußt werde. Da ich nicht gleichzeitig von A und von B aus nach C sehen kann, so bin ich genötigt, die beiden Winkel an der Grundlinie, wenn sie auch in meiner unmittelbaren Erkenntnis gleichzeitig vorhanden sind, vor dem Bewußtsein doch nacheinander aufzufassen, indem ich eine Anschauung mit einer Erinnerung oder zwei Erinnerungen miteinander vergleiche. Die Genauigkeit dieser Vergleichung wird aber davon abhängen, ob ich die beiden Winkel gemessen oder nur nach dem Augenmaß geschätzt habe.

Hier zeigt sich der Unterschied zwischen ursprünglicher Raumesanschauung und erworbener Ortskenntnis. Die Ortskenntnis beruht auf der Kenntnis der Entfernungen. Diese Ortskenntnis muß erworben werden und sie kann nur durch das Durchlaufen von Standlinien, d. i. durch den Anblick von verschiedenen Standpunkten aus erlangt werden. Was ich also von einem Standpunkte ansehe und ohne sich kreuzende Bewegung, das ist mir nur hinlänglich zur Konstruktion in zwei Dimensionen und nicht nach Länge, Breite und Tiefe gegeben. Die mannigfaltigen Verhältnisse mannigfaltiger Gegenstände im Raume können wir uns aber schon nach zwei Dimensionen oder an einer Fläche vorstellen. Daraus erklärt sich, warum uns der Mond am Horizonte größer erscheint als hoch am Himmel. Die Größe des Mondes ist in der bloßen Anschauung desselben gar nicht bestimmt. Ich sehe ihn unter einem gewissen Sehewinkel, durch welchen sich seine Größe erst bestimmen läßt, wenn die Entfernung bekannt wäre. Allein ich habe mir angewöhnt, beim Anblick eines Gegenstandes mir gleich auch eine gewisse anschauliche Vorstellung von seiner Größe und Entfernung nach einer ungefähren Schätzung zu entwerfen, indem ich die Größe des Sehewinkels, unter dem der Gegenstand erscheint, mit bekannten Maßstäben oder Standlinien vergleiche. Indem ich nun den Mond bei seinem Aufgang unwillkürlich an den Rand des Horizonts setze, schätze ich seine Größe der Entfernung des Horizonts von meinem Auge gemäß. Daher erscheint er mir so groß, wie ein Gegenstand auf der Grenzlinie meines Gesichtskreises stehend unter demselben Sehewinkel erscheinen würde. Da nun auf der Ebene des Hori-

zonts unsere Standlinien sich ausbreiten und daher unsere Kenntnis derselben hier weiter reicht als in jeder anderen Ebene, die mit der des Horizonts einen Winkel macht, so setzen wir ihn auch, wenn er am Rande dieser Ebene steht, in die weiteste Entfernung und sehen ihn daher am größten.

Auf die Kenntnis der Entfernungen oder der Örter gründet sich die Konstruktion der Gestalten. Denn Gestalt oder Figur ist ein System stetig zusammenhängender Örter. Auch hier zeigt sich ein Unterschied, wie wir zur Erkenntnis der Gestalten und wie wir zum Bewußtsein dieser Erkenntnis kommen. Zur vollständigen Erkenntnis der Gestalt gehört der Blick von verschiedenen Standpunkten. Ein Standpunkt gewährt nur eine perspektivische Ansicht, erst die Zusammenstellung zweier oder mehrerer perspektivischen Ansichten führt zur stereometrischen Anschauung der Gestalt. Nun haben wir, wenn wir mit beiden Augen zugleich sehen, bis auf eine gewisse Entfernung einen doppelten Standpunkt der Beschauung. Wir sehen nämlich gleichzeitig von den beiden Endpunkten einer Standlinie aus, deren Größe durch den Abstand beider Augen voneinander gegeben ist. Die Mittelpunkte beider Augen stehen etwa 2½ Zoll auseinander und daher geben die Richtungsstrahlen nach nahen Gegenständen sehr bedeutende Parallaxen, die erst bei einer Entfernung von 1000 Fuß mit dem kleinsten Sehewinkel verschwinden. Innerhalb dieser Grenzen sehen wir mit beiden Augen die Gegenstände von zwei Seiten zugleich, wodurch alles Gerundete und überhaupt alle Gestalt mehr heraustritt, der Vordergrund sich mehr vom Hintergrund sondert. So wie hier durch den gleichzeitigen Blick von zwei perspektivischen Augenpunkten aus der Gegenstand sogleich in seiner wahren plastischen Gestalt erkannt wird, so schmelzen umgekehrt zwei perspektivische Bilder, von denen ein jedes für den Standpunkt des einen Auges entworfen ist, im Stereoskop zu einem plastischen Gebilde zusammen. Das Stereoskop dient nur dazu, die Augenachsen in der erforderlichen Richtung zu fixieren. Durch einige Übung und Gewöhnung an diese Art zu sehen,

kann man es leicht dahin bringen, daß man ohne Stereoskop mit bloßen Augen dasselbe sieht. Werden die Entfernungen für die Standlinie des Abstands beider Augen voneinander zu groß, und verändert das Auge seinen Ort im Raume nicht, so sehen wir mit beiden Augen nur wie mit einem Auge, d. i. nur nach den Unterschieden der Richtungen. Sobald aber das Auge zwischen den Gegenständen in Bewegung kommt, sehen wir nach Richtung und Entfernung in Verbindung miteinander. Darin besteht der Unterschied zwischen dem perspektivischen und dem architektonischen oder stereometrischen Sehen. Das letztere langt nur soweit als das Augenmaß und die Gewöhnung an durchlaufene Standlinien reicht. Über diese Grenze hinaus geht das architektonische Sehen in das perspektivische über. Ist nun aber auch die Konstruktion der Gestalt vollständig in meiner Erkenntnis gegeben, so kommt es immer noch darauf an, wie ich mir derselben bewußt werde. Das hängt von Übung, Sicherheit und Gewohnheit der nachkonstruierenden Tätigkeit der Einbildungskraft ab. Dies können am besten die stereoskopischen Bilder erläutern, bei denen es in meinem Belieben steht, ob ich dieselben als zwei perspektivische Bilder oder als eine plastische Gestalt sehe, d. i. ob das Bewußtsein meiner Anschauung in der Ebene der Zeichnung verweilt oder sich stereometrisch im Raume ausbreitet. Lasse ich nämlich die Anschauung der Ebene, in der sich die beiden Figuren befinden, mit zum Bewußtsein kommen, so werde ich in derselben beide Figuren so sehen, wie sie wirklich sind; bilde ich mir aber ein, diese Ebene nicht mitzusehen, so werden sich hinter derselben beide Figuren scheinbar zu einer plastischen Gestalt vereinigen.

Da, wo ich entweder keine Standlinien durchlaufen habe oder mir nicht unmittelbar bewußt bin, daß ich sie durchlaufen habe*, langt die Sinnesanschauung nicht zu, um

---

* Vermöge der jährlichen Bewegung der Erde um die Sonne durchlaufen wir im Jahre eine Standlinie von 40 Mill. Meil. Länge. Die Vorstellung derselben ist in unserer unmittelbaren Erkenntnis. Da wir aber jene Bewegung nicht wahrnehmen, so ist auch die

die mathematische Anschauung des Gegenstandes vollständig zu machen. Alsdann hilft sich die Einbildungskraft mit einer Fiktion, indem sie die anschauliche Form des Ganzen nicht nach dem Gesetze der Gestaltung des Gegenstandes, sondern nach der natürlichen Perspektive des Auges zeichnet. In diesem Falle befinden wir uns bei unserem Blicke über die Erde hinaus in den Himmelsraum und die Sternenwelt. Da alle irdischen Dimensionen gegen die himmlischen Entfernungen verschwinden, so haben wir den Anblick der Sternenwelt nur von einem und nicht von verschiedenen Standpunkten aus. Daher sehen wir den Himmel mit seinen Gestirnen auch nur perspektivisch und nicht architektonisch, und da wir nur an die Maßstäbe irdischer Entfernungen gewöhnt sind, so bestimmt sich auch nach diesen die Größe von Sonne und Mond am Himmel gemäß ihren Sehewinkeln. Da wir nun nach der Natur des perspektivischen Sehens uns einbilden, das in einer Fläche zu sehen, was in Wirklichkeit sich im Raume befindet und da durch die Bewegung des Blicks um den unveränderten Standort herum die Grundlinie hier eine Kreislinie um den Standpunkt des Zuschauers als Mittelpunkt wird, so entsteht die Vorstellung des Himmelsgewölbes. Könnten wir zwischen den Sternen herumgehen wie zwischen den Bäumen eines Waldes, so würden wir den „Bau des Himmels" wirklich sehen, wie er ist, samt den wahren Entfernungen und Größen der Weltkörper, während wir von der Erde aus nur ein Panorama desselben, eine perspektivische Rundsicht davon erblicken.

Diese Fiktion der Einbildungskraft gehört nur dem Bewußtsein und nicht der unmittelbaren Erkenntnis an. Wir werden uns hier der Erkenntnis der figürlichen Verbindung der Gegenstände auf dem Standpunkt des inneren Sinnes, d. i. anschaulich, bewußt und da hier die Größen- und Lagenverhältnisse der dritten Dimension durch

---

Vorstellung von dieser Standlinie und ihrer Länge nicht in unserem Bewußtsein, sie bleibt vielmehr als eine dunkle Vorstellung in uns liegen, bis sie wissenschaftlich künstlich zur Klarheit des Bewußtseins gelangt.

den Sinn nicht mitgegeben sind, so ergänzt die Einbildungskraft das Fehlende, indem sie nach ihrer Gewöhnung beim perspektivischen Sehen die Bildfläche schafft, die die perspektivischen Bilder der Sterne enthält und die als Hintergrund das ganze Weltgemälde schließt und abrundet. Derselben Erkenntnis können wir uns aber auch auf dem Standpunkte der Reflexion, d. i. durch das Urteil, bewußt werden. Auf diesem Standpunkte des Bewußtseins verschwindet jene Fiktion der Einbildungskraft, d. h. das scheinbare Himmelsgewölbe, und wir gelangen durch die Kenntnis der Parallaxen zur Kenntnis des Himmelsbaus selbst nach seinen wahren Verhältnissen der Größen und Lagen im Raume.

Außer den Fiktionen der Einbildungskraft, unter denen die Vorstellung des scheinbaren Himmelsgewölbes die merkwürdigste ist, kommen hier noch der Sinnenbetrug und die Sinnentäuschung vor. Sinnenbetrug findet da statt, wo zwar die Anschauung bestimmt genug ist und keiner Ergänzung durch eine Fiktion bedarf, wo aber die Einbildungskraft das Urteil verführt, wie wenn man z. B. einen Wolkenrand am Horizonte für ein Gebirge ansieht. Hier tritt unser willkürliches Urteil zwischen die Sinnesanschauung und die wirkliche figürliche Verbindung der Einbildungskraft. Optische Täuschung oder Sinnentäuschung endlich findet da statt, wo das Bewußtsein der Anschauung nicht nur vollständig ist, sondern die Einbildungskraft auch noch damit spielt und etwas anderes daraus macht, als es ist, wie z. B. beim Anblick von Gemälden und beim stereoskopischen Sehen*.

§ 104.

Empirische und transzendentale Wahrheit.

In der Sinnesanschauung ist das Bewußtsein noch unmittelbar mit der Erkenntnis verbunden. Aber von da an trennt sich die unmittelbare Erkenntnis von dem

---

* Über diese Theorie der produktiven Einbildungskraft verweise ich noch auf meine Epochen der Geschichte der Menschheit, Bd. 2. S. 413—433.

Bewußtsein um dieselbe, und diese Trennung wird immer größer, je weiter sich die Erkenntnis von der Anschauung entfernt. Die Bestandteile der unmittelbaren Erkenntnis, welche sich noch zu den Sinnesanschauungen hinzugesellen, sind 1. die Vorstellung des reinen Selbstbewußtseins, 2. die mathematischen Erkenntnisse der produktiven Einbildungskraft und 3. die philosophischen der reinen Vernunft (in engerer Bedeutung).

Des Tatbestandes dieser unmittelbaren Erkenntnis werden wir uns nun bewußt teils unmittelbar durch den inneren Sinn, teils mittelbar durch die willkürliche Aufmerksamkeit der Reflexion. Auf dem Standpunkte des inneren Sinns erblicken wir nur dasjenige in uns, was eben sinnlich angeregt ist und was mit diesem nach den Gesetzen der Assoziation zusammenhängt. Erst auf dem Standpunkte der Reflexion öffnet sich uns der Blick in die dunkelsten Tiefen unserer Erkenntnis, und zwar mittelbar durch eine absichtliche und kunstgerechte Benutzung des unteren Gedankenlaufs. Dieser untere Gedankenlauf steht im Bewußtsein in der Mitte zwischen dem inneren Sinne und der Reflexion. Sich selbst überlassen reißt er sich von der Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge immer mehr los und wird zu einem bloßen Spiel mit Erinnerungen, Bildern und Dichtungen, das dem Zuge der Gewöhnungen folgt. In der Hand des denkenden Verstandes wird er aber zum Spiegel, in dem die für sich dunkle unmittelbare Erkenntnis sich reflektiert und dadurch in ihrem Reflex dem Blicke des inneren Sinnes sichtbar wird. Aus den Erinnerungen bilden sich nämlich durch den Schematismus der Einbildungskraft die Begriffe und diese werden dem Verstande die Werkzeuge seiner Erkenntnis. Denn die Erkenntnis des Verstandes oder die gedachte Erkenntnis ist Erkenntnis durch Begriffe. Denken oder Reflektieren ist also nichts anderes als eine besondere Kunst der Selbstbeobachtung und das Denkvermögen oder der Verstand nur ein höheres Vermögen des Bewußtseins. Wir können zum vollständigen Bewußtsein unserer unmittelbaren Erkenntnis nur durch Reflexion vermittels der abstrakten Vorstellungen kommen. Die mathematische Erkenntnis nun kommt uns auf

der Übergangsstufe vom inneren Sinne zur Reflexion, d. i. durch inneren Sinn und Reflexion zugleich zum Bewußtsein. Ihre Anschaulichkeit verdankt sie dem Bewußtsein durch den inneren Sinn, ihrer Apodiktizität aber, welche ihr vermöge ihres Ursprungs aus reiner Vernunft zukommt, können wir uns nur denkend durchs Urteil bewußt werden. Das Bewußtsein um die philosophische Erkenntnis haben wir nur denkend durchs Urteil.

Fragen wir nun nach der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis, so kommt rücksichtlich derselben keinem dieser Bestandteile unserer unmittelbaren Erkenntnis ein Vorzug vor dem anderen zu. Die Wirklichkeit der anschaulichen Erkenntnis und ihrer objektiven Gültigkeit ist für unser Bewußtsein als Tatsache bestimmt ohne alle Rücksicht auf die Gründe der Möglichkeit derselben. Allein gerade ebenso wirklich wie die anschauliche Erkenntnis ist für das Bewußtsein auch die Erkenntnis im Urteil gegeben, mag es auch immerhin schwerer sein, anzugeben, worin die Wirklichkeit dieser Erkenntnis in Urteilen, als worin die Wirklichkeit der Anschauung bestehe. Ist aber einmal die Wirklichkeit dieser Erkenntnis in den Kategorien und den aus ihnen durch den mathematischen Schematismus entspringenden Urteilen sowie den Ideen des Absoluten nachgewiesen, so sind damit die Kategorien und die Erkenntnis aus ihnen auch zugleich als ein wirklicher Bestandteil unserer Erkenntnis nachgewiesen und es ist daher fehlerhaft, wenn man wie Kant die Gültigkeit der Kategorien von der anschaulichen Erkenntnis erst abhängig macht.

Wenn wir aus der Wirklichkeit der vor dem menschlichen Bewußtsein gegebenen Erkenntnis alles weglassen, dessen man sich nur im Urteil bewußt ist, so bleibt die anschauliche Erkenntnis, wie schon Hume gezeigt hat, so übrig, daß die Begriffe der Bewirkung und überhaupt die Kategorien darin gar nicht vorkommen. Wenn man daher diese Begriffe und die Voraussetzung ihrer objektiven Gültigkeit vermeiden will, so darf man nur anschauen, aber gar nicht urteilen. Denn kein Urteil ist ohne diese Begriffe und jede Erkenntnis, deren

wir uns im Urteil bewußt werden, setzt die objektive Gültigkeit der Kategorien voraus. Wer aber zweifelt, der urteilt, denn die Wahrnehmung zweifelt nicht, sondern die Urteilskraft. Wer also zweifelt, setzt immer schon im Zweifeln selbst die objektive Gültigkeit der Kategorien voraus. Wer an metaphysischen Dingen zweifelt, widerspricht insgeheim immer sich selbst. Nur das Gebiet der durch Erfahrung zu begründenden Induktionen ist das Gebiet des Zweifels. Zwischen der Anschauung und der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft, die wir in Urteilen aussprechen, findet völlige Gleichartigkeit statt. Dadurch ist die objektive Gültigkeit auch der philosophischen Erkenntnis auch sofort gegeben. Das Gesetz (die Form der Notwendigkeit) findet sich nur vor dem Bewußtsein zur Erkenntnis des einzelnen Wirklichen hinzu, in der unmittelbaren Erkenntnis ist es schon unmittelbar mit dem letzteren verbunden.

Objektive Gültigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unseres Vorstellens zu diesem hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bei jeder Erkenntnistätigkeit. Die Abstufungen der Gültigkeit, zu denen der Verstand erst die Notwendigkeit hinzubringt, gehören nur der subjektiven Gültigkeit, die ihren Ursprung in den Stufen der Wiederbeobachtung unserer unmittelbaren Erkenntnis hat. Der Gegenstand wird erkannt durch das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntnis. Wird also nach objektiver Gültigkeit gefragt, so dürfen wir weder einzelne Sinnesanschauungen noch einzelne Denkformen, sondern wir müssen das vollständige Ganze unserer unmittelbaren Erkenntnis dem Gegenstande gegenüberstellen. Die objektive Gültigkeit gehört also weder dem Anschauen, noch dem Denken für sich, sondern jedem nur nach seinem Verhältnis zum Ganzen der transzendentalen Apperzeption. Durch diese letztere allein erkennt eigentlich unsere Vernunft. Wir können subjektiv wohl unsere Erkenntnis zergliedern in das, was in ihr durch ihre ursprüngliche formale Apperzeption (die Grundvorstellung der notwendigen Einheit) ist, als allgemeines und notwendiges Gesetz, und was in ihr nur durch erfüllende

Anschauung ist; wir können auch zeigen, was das eine oder andere zur Bestimmung des Gegenstandes für meine Erkenntnis beiträgt, indem ein Teil ihn als wirklich, der andere als möglich, der dritte als notwendig bestimmt: aber die objektive Gültigkeit gehört durchaus nur dem geschlossenen Ganzen der transzendentalen Apperzeption. Es scheint uns leicht die unmittelbare Erkenntnis gleichsam als Wahrheit außer unserer Vernunft zu liegen, weil wir sie nie im vollständig verbundenen Ganzen in die Gewalt unseres Bewußtseins bringen können. Dies geschieht aber nur nach Analogie eines optischen Betrugs, indem wir, im Denken befangen, das Denkvermögen für unser ganzes Inneres nehmen, die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft verkennen und ihre Gesetze hinaus in die Objekte projizieren. In der Tat aber ist uns die Wahrheit zunächst etwas ganz Subjektives, nämlich die unmittelbare Beschaffenheit der transzendentalen Apperzeption.

Bei aller Begründung der Wahrheit haben wir es immer nur mit dem Verhältnisse der Erkenntnis zur Vernunft, aber niemals mit dem Verhältnisse der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande zu tun. Dies Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande ist subjektiv ein erstes Vorausgesetztes bei allem Erkennen, was bei der Begründung der Wahrheit nie in Frage kommt. Denn bei dieser Begründung wird nie die Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, sondern nur eine Erkenntnistätigkeit subjektiv mit einer anderen verglichen, bis wir durch die subjektiven Verhältnisse der Erkenntnistätigkeiten zueinander zu dem Ganzen der transzendentalen Apperzeption gelangen.

Der Irrtum, welcher der Wahrheit entgegengesetzt ist, liegt nicht in dem Verhältnisse meiner Erkenntnis zu den Gegenständen, sondern in dem Verhältnisse meiner Vorstellungen untereinander, und zwar in dem Verhältnisse des Urteils zur unmittelbaren Erkenntnis. Die unmittelbare Erkenntnis selbst ist frei von allem Irrtum. Wäre sie irrig, so würden wir sie auch nicht korrigieren können. Jeder Irrtum aber, der sich in unserer Erkenntnis findet, läßt

sich entdecken und berichtigen. Daher kann der Irrtum nicht an der unmittelbaren Erkenntnis selbst haften, sondern nur an dem Urteil, durch welches wir uns eine unmittelbare Erkenntnis zum Bewußtsein bringen wollen. Das Urteil irrt, wenn es etwas behauptet, was nicht in der unmittelbaren Erkenntnis liegt. Da nämlich das Urteil ein Produkt des Verstandes ist, so kann ich etwas aussagen, auch wenn es keinen Grund hat. Die Wahrheit, welche dem Irrtume entgegengesetzt ist, besteht daher nicht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, sondern in der Übereinstimmung der im Urteil ausgesprochenen Behauptungen mit der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Erkenntnis ist wahr, wenn sie wirklich in uns ist. Wenn wir aber etwas behaupten, das in unserer unmittelbaren Erkenntnis entweder gar nicht oder anders enthalten ist, so ist es falsch. Wir prüfen also Wahrheit und Irrtum in unserer Erkenntnis nicht objektiv an den Gegenständen, sondern subjektiv an unserer unmittelbaren Erkenntnis. Es gibt daher einen doppelten Begriff der Wahrheit: die Wahrheit des Bewußtseins und die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis. Die erstere ist die empirische, die letztere die transzendentale Wahrheit. Nur diese letztere geht auf die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande.

Verwechselt man nun die empirische Wahrheit aus dem Verhältnisse der Erkenntnis zur Vernunft mit der transzendentalen Wahrheit aus dem Verhältnisse der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande, so scheint es, als ob es sich bei der Begründung unserer Erkenntnisse um das letztere handle, während doch dieses Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande ein unmittelbar gegebenes und nicht erst zu suchendes ist. Einmal befangen in dieser Verwechslung läßt die Evidenz der äußeren Anschauung die Verhältnisse der inneren Wahrnehmung unserer Erkenntnis leicht übersehen und erzeugt die Täuschung, als ob wir hier gleichsam außerhalb unserer Erkenntnis die Vorstellung mit dem Gegenstande selbst vergleichen könnten. Alsdann wird die objektive Gültigkeit der philosophischen Erkenntnis, deren Wahrheit wir nur denkend

einsehen, das große Rätsel der Spekulation. So finden wir es noch bei Kant, der die objektive Gültigkeit der Ideen für transzendentalen Schein erklärt, weil sie sich durch keinen Beweis an die empirische Realität der Sinnesanschauung anschließen lassen. Aber die Sinnesanschauung hat keine Priorität ihrer objektiven Gültigkeit vor der reinvernünftigen Erkenntnis voraus, sondern beide haben dieselbe unmittelbare Gewißheit, und da nun die Ideen des Absoluten ein wesentlicher Bestandteil unserer reinvernünftigen Erkenntnis sind, so haben sie dieselbe Gewißheit wie die Sinnesanschauung und wie die mathematische Anschauung, und unterscheiden sich nur nach der Art und Klarheit des Bewußtseins voneinander. Das Bewußtsein der Sinnesanschauung ist unmittelbar, das um die Ideen mittelbar; die Objektivität gehört aber faktisch dem Ganzen unserer Erkenntnis. Kraft dieser Objektivität ist die transzendentale Wahrheit, d. i. die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntnis, nicht etwas, was man erst durch Begründung suchen müßte, sondern sie ist unmittelbar gegeben, d. h. sie ist ein Faktum, das sich von nichts anderem ableiten läßt, das auf sich selbst beruht, das der Zweifel nicht antasten und der Irrtum nicht berühren kann. Dies Faktische des Erkennens gibt unserer Vernunft jenes unerschütterliche Vertrauen zu sich selbst, welches wir als den Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft aussprechen: jeder Mensch ist sich bewußt, der Wahrheit empfänglich und teilhaft zu sein. Wenn wir dann innerlich unsere Erkenntnis genau genug beobachten, so zeigt sich, daß in ihr allem und jedem die Grundvorstellung der ursprünglichen Einheit und Notwendigkeit zugrunde liegt. Dies gibt den Grundsatz der Vollendung als das Prinzip der transzendentalen Ideenlehre. Diese beiden Grundsätze in Verbindung miteinander geben endlich für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis die Entscheidung, daß unsere anschauliche Erkenntnis zwar nur eine beschränkte Vorstellungsweise vom wahren Wesen der Dinge ist, daß sie uns aber dennoch das wahre Wesen der Dinge erkennen lasse, wenn

wir diese Beschränkungen in den durch die Verneinung der Schranken gebildeten Ideen von ihnen hinwegdenken.

Die unbefangene Menschenvernunft gibt also nicht zu, daß es unsicher sei, ob der Menschengeist nur in Schein und Täuschung lebe, sondern ihre *eigene Wahrhaftigkeit* ist ihre erste und unvermeidliche Voraussetzung. Daher gibt sie im Gefühl ihrer eigenen Mangelhaftigkeit nur zu: 1. daß wir in einzelnen Fällen *irren* können und 2. daß unsere Sinne uns nur eine beschränkte Vorstellung vom *wahren Sein* der Dinge geben. Menschen sind nicht allwissend, aber die menschliche Erkenntnis zeigt doch das wahre Wesen der Dinge, wenn schon auf eine beschränkte Weise. Daher endlich der natürliche Realismus des gemeinen Menschenverstandes, welcher jede idealistische Behauptung als lächerlich verwirft. Wir müssen, um selbst nach unserem beschränkten Idealismus unserer natürlichen Ansicht der Dinge die volle transzendentale Wahrheit abzusprechen, erst die Spekulation zu Hilfe nehmen, sonst ist das Vorurteil für die Evidenz der anschaulichen Erkenntnis, woraus Kant den transzendentalen Schein der Ideen ableitete, das erste in jeder vernünftigen Erkenntnis. Es gibt nur *eine* Wahrheit und wir trauen uns schlechthin zu, in ihrem Besitze zu sein; wir setzen unmittelbar voraus, daß wir die Dinge erkennen nach ihrem Wesen an sich selbst, und erst der Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbständigkeit des Wesens der Dinge, wie es an sich selbst ist und wie wir es nur in den Ideen des Absoluten zu denken vermögen, kann uns in der philosophischen Spekulation darauf aufmerksam machen, daß hier doch noch eine Unterscheidung zugrunde liegt, daß wir die Natur nur als Erscheinung können gelten lassen, über die wir uns erst in der Idee zum Sein an sich erheben.

Sechstes Kapitel.

Die Spaltung der Wahrheit in die verschiedenen Weltansichten.

§ 105.

1. Die Naturansicht: a) äußere Natur, b) innere Natur. — 2. Ideale Weltansicht. — Wissen, Glaube, Ahndung.

Jedes dogmatische System geht aus von der Voraussetzung der nur einen objektiven Erkenntnisweise. Die Kritik der Vernunft zeigt uns dagegen die subjektive Nebenordnung mehrerer Erkenntnisweisen, von denen eine jede Ansprüche an objektive Gültigkeit hat. Jeder Mensch besitzt nebeneinander verschiedene Vorstellungsweisen von den Dingen, die einander zum Teil widersprechen würden, wenn sie Ansprüche daran machten, rein der Dinge wahres Wesen zu zeigen.

Man ist leicht geneigt, die Erkenntnis der vollendeten notwendigen Einheit des Wesens der Dinge in der vollständigen systematischen Einheit aller menschlichen Wissenschaften zu suchen. Die logische Form des Ganzen einer Wissenschaft bestimmt nicht nur den Umfang derselben, sondern auch die Stelle der Teile untereinander. Von der Form der systematischen Einheit einer einzelnen Wissenschaft führt uns die Logik weiter zu einer Architektonik alles menschlichen Wissens, d. i. zu einem logischen Ideal von der Gestalt, welche die menschliche Erkenntnis haben würde, wenn sie vollständig unter den Formen der systematischen Einheit ausgebildet wäre. Da nun das Systematische der Erkenntnis in dem Zusammenhange aus einem Prinzipe besteht, so denkt man sich dieses Ideal leicht so, daß darnach alle Teile der menschlichen Erkenntnis als Glieder eines Ganzen in einem Systeme menschlicher Erkenntnis vereinigt sind. Allein dies ist ein falsches Bild von der Architektur oder dem Bau unserer Erkenntnis, indem dabei einerseits die Ungleichartigkeit unserer Erkenntnisse, andererseits die Beschränkung aller Theorie übersehen ist. Wir müssen uns wohl hüten, die vollständige systematische Einheit aller menschlichen Wissenschaft mit der Erkenntnis der vollendeten notwendigen Einheit des Wesens der Dinge zu verwechseln. Die absolute Vollendung des Wesens

der Dinge ist eine metaphysische Vorstellung, die wir nur in Ideen ausdenken können. Der objektive Grund der systematischen Einheit der Welt ist nicht das subjektive Prinzip der systematischen Einheit meiner Erkenntnis, sondern die Gottheit. Das vollendete Ganze der Welt unter der Gottheit erkennen wir nicht durch Vollendung der systematischen Form unserer Erkenntnis unter Prinzipien. Die Erkenntnis der vollendeten notwendigen Einheit des Wesens der Dinge liegt nicht in einem Grundsatze, sondern in den Ideen des Absoluten, und daher, da diese von negativem Ursprunge sind, jenseits der Grenzen unserer Wissenschaft. Alles menschliche Wissen bleibt deshalb Stückwerk. Wir sind nicht imstande, durch das wissenschaftlich erklärende Urteil unsere Behauptungen auf den einen Mittelpunkt aller unserer Überzeugungen zu beziehen, sondern dieser Mittelpunkt wird nur in den Ideen gedacht und die Wirklichkeit können wir ihm nur in ästhetischen Urteilen unterordnen. Es gibt daher keine Theorie aus Ideen. Wir können aus ihnen keine positive Erkenntnis entwickeln, wir können aus ihnen nichts erklären. So treten ganz geschieden auseinander: theoretische Erkenntnis und Erkenntnis der Ideen. Die erstere gehört dem Wissen, die letztere dem Glauben an, d. i. einer eigentümlichen, dem Wissen entgegengesetzten Überzeugungsweise aus spekulativer Vernunft, für welche die Ideen des Absoluten ebenso gesetzgebend sind wie die schematisierten Kategorien d. i. die Naturgesetze, für unser Wissen. Der Glaube, welcher von demselben Grade der Gewißheit, aber von anderer Art ist als das Wissen, ist die Überzeugung von dem Vollendeten, das wir nicht sehen und dessen wir dennoch gewiß sind, die Sache der Wissenschaft ist die Erkenntnis des Unvollendeten und Unvollendbaren, in dessen Beschauung wir unmittelbar leben. Das Wissen bewegt sich in der Erscheinungswelt, aber der Glaube bezieht sich auf das Wesen der Dinge an sich. Das erstere enthält daher nur eine für den Menschen gültige, d. i. endliche Wahrheit, der letztere dagegen die Wahrheit der Ansicht der Dinge selbst, d. i. ewige Wahrheit. Wir wissen um das Endliche, wir glauben an das Ewige und wir ahnen das Ewige im Endlichen.

So tritt die endliche Wahrheit des Wissens und die ewige Wahrheit des Glaubens in unserem Geist geschieden auseinander. Aber auch die endliche Wahrheit des Wissens spaltet sich in verschiedene Weltansichten und diese Spaltung beruht teils auf der Trennung des äußeren vom inneren Sinn, teils auf der Verschiedenheit der sinnlichen und mathematischen Anschauung.

Durch die Trennung des äußeren und inneren Sinnes treten die wissenschaftliche Erkenntnis der Körperwelt und die wissenschaftliche Erkenntnis des Geisteslebens geschieden auseinander. Durch die Verschiedenheit der Sinnesanschauung von der mathematischen Anschauung erhalten wir aber eine doppelte Ansicht von der Körperwelt selbst:

1. eine subjektive Ansicht dessen, wie die Dinge im Verhältnis zu meinem Geiste beschaffen sind. Diese leiten die Sinne ein;

2. eine objektive Ansicht von ihrem Wesen in ihrem Verhältnisse gegeneinander. Diese gründet sich auf die reine Anschauung.

Nach der ersteren Ansicht sind Bäume, Tiere, Menschen, Berg, Wald und Flur, also bestimmt gestaltete Dinge, die Wesen, denen Farbe, Ton, Duft und alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten als Eigenschaften zukommen. Nach der anderen Ansicht ist ein Fluß, eine Pflanze, ein Tier kein Ding, sondern nur eine Begebenheit. Der Fluß hat sein Bestehen nur durch stündlich anderes Wasser, welches in seinem Bette hinströmt. Das Wasser also wäre hier das Ding, der Fluß hingegen eine Form wechselnder Dinge, die nur zu deren Zustand gehörte. Dasselbe gilt von Pflanzen und Tieren. Bei deren Wachstum und Erhaltung ändern und erneuern sich die Säfte und Stoffe, aus denen sie bestehen, immerfort. Auch diese bleiben so nicht einen Tag lang dasselbe Ding. Da nun nach der ersteren Ansicht in der Außenwelt Tiere, Pflanzen, Ströme gerade die Dinge selbst sind, denen wir Beschaffenheiten und Zustände zuschreiben, so würde diese der anderen widersprechen, wenn wir in ihnen geradezu das ewige Wesen

der Dinge selbst und nicht nur die Erscheinung der Dinge für den Menschen vor uns hätten.

Die erstere Ansicht führt uns in die Welt der Gestalten (μορφή), die andere in die Welt der Masse (ὕλη) und Kraft und der Bewegung ein. Wir nennen deshalb die erstere die morphologische, die andere die hylologische oder physikalische Weltansicht.

Der Grundsatz der Substantialität gebietet mir nur, da, wo ich einen Wechsel von Erscheinungen beobachte, ein diesem Wechsel zugrunde liegendes beharrliches Wesen zu suchen, aber er sagt mir nicht, welches dieses sei. So muß ich z. B. die Lichterscheinungen auf ein Wesen beziehen. Aber was ist das Wesen des Lichts? Ein durch das ganze Weltall verbreiteter Äther, der nur als der Träger der Undulationen dient, oder wirkliche von der Lichtquelle ausstrahlende Flüssigkeiten? Das kann nur die Induktion (der Schluß aus Beobachtung und Experiment) entscheiden. Die Sinnesanschauung führt nun aber hier unsere Induktionen zu einer ganz anderen Erkenntnis vom Wesen als die mathematische Anschauung. Denn das Beharrliche vor der unmittelbaren Wahrnehmung ist die Gestalt, die ein Ding hat; das Beharrliche für die mathematische Anschauung ist der Stoff oder die Materie, aus der ein Ding besteht. Dadurch treten die morphologische und die hylologische Weltansicht auseinander.

Die morphologische ist die unmittelbar anschauliche, in der wir beständig leben und der gemäß wir den Zusammenhang der Körperwelt mit der Geisteswelt auffassen. Allein die Wesen dieser Weltansicht haben keine Selbständigkeit. Denn ein gestaltetes Ding ist kein für sich bestehendes beharrliches Wesen, sondern nur eine Form wechselnder Substanzen. Wir kommen also in ihr auf keine notwendigen, d. i. schlechthin beharrlichen Wesen. Die Sinne können uns ein solches nicht zeigen, sie geben nur steten Wechsel zu erkennen. Das einzig Stehenbleibende in dieser Weltansicht ist die Gestalt und diese eben darum, weil sie das einzige mathematische in ihr ist. Aber selbst die Gestalt ist nicht

unvergänglich, sie wird gebildet, sie entwickelt sich und zerfällt allmählich wieder. Wäre unsere Erkenntnis der Außenwelt mit dieser Weltansicht abgeschlossen, so würde die Körperwelt gar keinen festen und selbständigen Widerhalt in sich haben. Alles Werden und Vergehen in ihr wäre dann Schöpfung aus dem Nichts und die Rückkehr der Dinge ins Nichts. Es wäre dann des Heraklit ewiger Fluß aller Dinge verwirklicht.

Legen wir die morphologische Weltansicht in ihre Bestandteile auseinander, so finden wir darin drei verschiedenartige Bestandteile der Erkenntnis verbunden: die Beschaffenheiten, die Gestalt und die Vorstellung von der Wesenheit des Dinges. Das erste gehört der Sinnesanschauung, das zweite der mathematischen Anschauung und das dritte den Kategorien an. Bei den ersten noch mangelhaften Versuchen, diese Weltansicht wissenschaftlich auszubilden, werden leicht die notwendigen mathematischen Formen im Gegensatz gegen die Zufälligkeit des Sinnlichen in dieser oder jener Weise einen Schein von Selbständigkeit erlangen, bis sie zuletzt als das verbindende Mittelglied zwischen der morphologischen und hylologischen Weltansicht erkannt werden.

In der morphologischen Weltansicht erkennen wir das als Tatsache, was nach der Natur unserer mathematischen Anschauung von Naturgesetzen abhängen muß. Denn die Gestalt ist ein Gesetz der Zeichnung. Warum zeichnet und gestaltet nun aber die Natur in diesem bestimmten Falle gerade nach diesem Gesetz? Das muß einen Grund haben und dieser ist das Naturgesetz. Wir müssen eben deshalb auch im Zusammenhange unserer Erkenntnis das als ein Resultat zusammenwirkender Kräfte betrachten, was uns die Anschauung hier unmittelbar als Tatsache entgegenbringt. Wir müssen für die Gestalt erst ein G e s e t z d e r G e s t a l t u n g suchen, wenn wir auch objektiv uns die Möglichkeit derselben begreiflich machen wollen. So kommen wir von der Zufälligkeit auf die Notwendigkeit, von der morphologischen auf die physikalische Ansicht hinüber.

Die Chemiker zeigen uns, daß das, was man gewöhnlich Zerstörung und Vergehen nennt, nichts ist als eine Veränderung

in der Anordnung derselben Elemente, eine Zusammenfügung der Materie in eine andere Form ohne Verlust oder Zerstörung des geringsten Teils von Materie. Wenn ein Körper in Staub zerfällt und vom Winde verweht wird, so geht doch von der Substanz dieses Staubes nichts verloren. Die einzelnen Teilchen mögen noch so zerstreut sein, so müssen sie doch auf den Erdboden wieder niederfallen und sich gefallen lassen, in andere Körperformen wieder mit aufgenommen zu werden. Der auffallendste Fall von Zerstörung, den wir kennen, ist der durch das Feuer. Verbrennt man einen Diamant oder ein Stückchen reiner Kohle, so bleibt nichts Sichtbares und Wahrnehmbares zurück. Der verbrannte Körper verschwindet ganz und gar, und während des Verbrennens scheint nichts zu entstehen als Licht und Wärme. Licht und Wärme pflegen wir aber nicht als Körper anzusehen. Wenn nun alles vor unseren Augen verschwunden, wenn selbst keine Asche zurückgeblieben ist, so sagen wir natürlich: es ist fort, verschwunden, vernichtet. Fangen wir jedoch an zu experimentieren und betrachten wir die Sache genauer, so finden wir in dem unsichtbaren Strome heißer Luft, der von dem verbrennenden Körper aufsteigt, die ganze wägbare Materie wieder, nur in einem anderen Aggregationszustande, d. i. nur in einer anderen Form der Zusammensetzung und des Zusammenhangs der einzelnen Teilchen. Der feste Körper hat sich in gasförmige gestaltlose Masse verwandelt. Die Masse selbst bleibt unverändert dieselbe; sie macht nur einen Kreislauf, ohne daß dabei das Geringste von ihr verloren ginge. Sie liegt bisweilen Jahrtausende in einem Kalkfelsen verschlossen, wird dann plötzlich in einem Kalkofen befreit, vermischt sich mit Luft und dient einer zahllosen Menge von Pflanzen und Tieren als Nahrungsmittel. So kommen wir durch die Physik von der morphologischen auf die hylologische Ansicht hinüber. Wir finden in der M a s s e eine b e h a r r l i c h e Substanz der Körperwelt. Die Masse ist unzerstörbar, unvergänglich, immer und ewig dieselbe ohne den mindesten Verlust. In dieser Welt der Massen gibt es also kein Entstehen und Vergehen, sondern alles ist nur Umgestaltung, Umwandlung, Veränderung. Es

gibt keine Vermehrung noch Verminderung: die Quantität der Substanz bleibt immer dieselbe. Es gibt endlich keine Qualitätsveränderung: ein Stoff kann nicht in den anderen verwandelt werden, diese oder jene Art der Materie kann die Natur, die sie einmal hat, nicht ablegen und eine andere annehmen. Alle Veränderung, die es in dieser Welt gibt, ist also entweder Formveränderung, d. i. Veränderung der Zusammensetzung der Stoffe oder Ortsveränderung. Was aber die verschiedenen Elemente zueinander bringt oder voneinander entfernt, ist die Bewegung derselben. Alle Arten von Veränderung in der Körperwelt kommen also im letzten Grunde auf Bewegung zurück. Alle die Dinge, welche wir nach der morphologischen Weltansicht als die Wesen voraussetzen: Menschen, Tier- und Pflanzengestalten, Weltkörper und Wolken, Flüsse und Länder bestehen also durch den Mechanismus besonderer Naturtriebe. Ebenso erfolgt der Fall der Körper, die Bewegung des Lichts, der Sternenlauf, sowie alles, was in der Natur geschieht, nach mechanischen Gesetzen. Die Mechanismen aller dieser Naturprozesse sind aber konstruierbar und hängen von Naturgesetzen ab, die durch Induktion gefunden werden können. Die physikalische Weltansicht liegt daher nicht wie die morphologische ohne weiteres vor unseren Augen offen, sondern sie muß erst mittelbar durch Beobachtung, Experiment, Mathematik und Induktion aufgeschlossen werden. Wir können z. B. die Farbenlehre physikalisch nicht ausführen, ohne vom Licht zu sprechen. Licht ist aber Wellenbewegung im Äther. Wir können die Tonlehre nur durch die Lehre von den Schallwellen der Luft physikalisch begründen. So kommen wir also physikalisch von dem Glanze der Farben und dem Wohllaut der Töne auf Undulationen, d. i. auf Verhältnisse der Bewegung hinüber.

Da die Qualitäten aus äußerer Wahrnehmung in einer a priori gegebenen anschaulichen Form des stetigen Zusammenhangs und der Zusammensetzung, nämlich dem Raume, liegen, so stehen sie unter Bedingungen der Konstruktion und lassen sich auf reinanschauliche Bestimmungen zurückführen: sie lassen sich auflösen. Die sinnlichen Elemente unserer

Erkenntnis können zwar nicht in reinanschauliche (mathematische) verwandelt werden; Farbe und Ton ist für sich etwas ganz anderes als Bewegung, aber es lassen sich die äußeren Sinnesqualitäten doch auf Bewegung und Bewegliches als ihren Träger zurückführen. Im vollständigen Zusammenhange meiner Erfahrung finde ich z. B., daß die grüne Farbe von einer Lichtwelle hervorgerufen wird, die eine bestimmte Länge hat. Aber diese Lichtwelle von bestimmter Länge ist nicht das „Grün" selbst. Die Lichtwelle selbst sehe ich nicht, sondern ich schließe nur durch Induktion aus Farbenerscheinungen auf ihr Dasein und ihre Größe. Das Grün dagegen oder überhaupt die Farbe ist der unmittelbare Gegenstand meines Sehens. Dieses Farbe-Sehen hängt aber physiologisch von der Reizung des Auges ab. Nun kann das Auge durch mancherlei dazu gereizt werden: durch unbekannte innere Reize, durch Druck, Galvanismus und Licht. Nur wenn Licht das Organ reizt, ist die Farbenerscheinung wirklich objektiv, d. i. die Farbe wird alsdann als eine Beschaffenheit desjenigen Gegenstandes erkannt, der uns das Licht ins Auge sendet. In jedem anderen Falle ist die Farbenerscheinung bloß subjektiv. Das Auge sieht Farbenflecken, die nicht als Beschaffenheiten der Gegenstände erkannt werden. Wir kommen also im Zusammenhange unserer Erfahrung durch die Farbe zur Erkenntnis des Lichts und seiner undulatorischen Zustände. Aber physikalisch lassen wir die Farbenerscheinungen gleich fallen und verfolgen nur den Weg des Lichtstrahls mit unseren mathematischen Konstruktionen. Dasselbe gilt auch für das Gehör und die anderen Sinne. Jeder dieser Sinne führt uns aus dem Kreise seiner Wahrnehmungen gleichsam nur durch eine andere Pforte in die Welt der Bewegung und somit in die hylologische Weltansicht hinein. Wir können den Zusammenhang zwischen den Qualitäten der ersteren und den Bewegungen der letzteren bestimmt nachweisen und wegen dieses Zusammenhangs nennen wir die äußeren Qualitäten a u f l ö s l i c h. Die inneren Qualitäten sind dagegen unauflöslich. In innerer Erfahrung fehlt nämlich eine Form der Anschaulichkeit des Zugleichseienden. Die Beschaffenheiten

des Ich bleiben daher nur empirisch bestimmbar. Das Ich hat gar keine reinanschaulichen Bestimmungen. Wir erkennen daher den Geist als Subjekt der inneren Erfahrung nicht durch synthetische Urteile a priori und deshalb auch nicht als Substanz, sondern nur als das Subjekt seiner Tätigkeiten. Die metaphysische Grundlage unserer Erkenntnis des Geisteslebens wird deshalb zusammengesetzter und dennoch mangelhafter, als die der Körpererkenntnis.

Es gibt keine andere unmittelbare Erkenntnis des Geisteslebens und seiner Zustände, als unter der Form der Selbsterkenntnis. Den Geist und seine Tätigkeiten lernt der Mensch zunächst nur in sich selbst kennen. Das Selbstbewußtsein führt uns in die Geisteswelt ein. In seinem eigenen Innern liegt dem Menschen der Schlüssel zum Verständnis alles geistigen Lebens außer ihm. In dieser Selbsterkenntnis seines Innern steht jeder von den anderen isoliert und abgeschlossen. In äußerer Erfahrung können wir, da hier alles in reiner Anschauung zusammenfällt, nicht nur jeden einzelnen Körper für sich, sondern auch sein Verhältnis zu anderen Körpern unmittelbar erkennen. Daher können wir auf die Anschauung der Körperwelt die Kategorien des Verhältnisses unmittelbar und gleichmäßig anwenden. Aber wir beobachten keine unmittelbare Geistesgemeinschaft, sondern nur eine körperlich vermittelte. Wir müssen daher diese Abhängigkeit des Geisteslebens vom Dasein körperlicher Dinge mit in die Erkenntnis des geistigen Lebens aufnehmen, um nur die Kategorien der Bewirkung und der Gemeinschaft anwenden zu können.

Die psychologische Weltansicht der individuellen persönlichen Menschen als Geister, deren Leben in Zeit und Raum erscheint, zerfällt daher weiter in

1. die psychische Ansicht der Selbsterkenntnis,

2. die pragmatische der vermittelnden Gegenwirkung zwischen dem Geiste und der Außenwelt,

3. die politische der geistigen Wechselwirkung in der menschlichen Gesellschaft.

Diese psychologischen Weltansichten bringen zu den Naturgesetzen der körperlichen die Zweckgesetze und somit die Teleologie hinzu. Und zwar so, daß der pragmatischen Ansicht die teleologischen Gesetze der Vermittlung (Unterordnung der Mittel unter den Zweck), der politischen die Gesetze der Entwicklung, der Erziehung, der allmählichen Ausbildung des Guten und Schönen gehören.

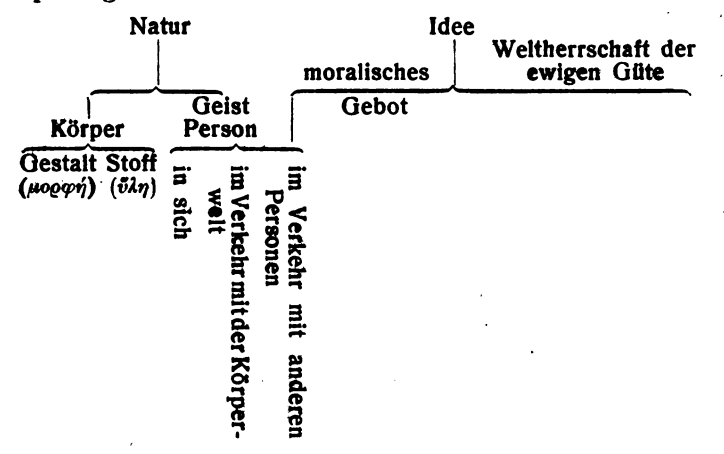
Diese Ansichten verbinden sich mit der morphotischen Ansicht der Körperwelt. Alle Erscheinung des geistigen Lebens zeigt sich uns nämlich nicht an die Materie, sondern an die Gestalt gebunden. Geistesleben erscheint uns nur unter den ganz bestimmten Körperformen organischer Gebilde. Diese körperlichen Formen sind keine besonderen Wesenheiten, keine aristotelischen Entelechien, sondern nur gleichsam das Gewand, in das sich der Geist hüllt; des Geistes eigenes Wesen besteht jenseits aller Körperformen und deren Umwandlungen. Daher gewinnt die Gestalt eine geistige Bedeutung. Die morphotische Weltansicht schließt sich an die geistigen Weltansichten an und verbindet sich dadurch mit den Ideen, während die hylologische von den Ideen ganz ausgeschlossen liegen bleibt.

Zu der politischen Ansicht gesellt sich dann ein eigentümliches Prinzip der sittlichen Wahrheit, wodurch diese Naturansicht vom Geistesleben sich enger als die übrigen an die Ideen anschließt. Die unter Naturgesetzen erkannte Welt des geselligen Menschenlebens ordnet sich dem moralischen Gesetz und dadurch den Ideen unter. Aus dieser Welt, welche gleichsam auf der Übergangsstufe vom Naturgesetz zur Idee steht, aus der Menschengeisteswelt unter einem idealen Gesetze, sind alle Begriffe entlehnt, die wir uns von der selbständigen Geisteswelt machen. Dies ist die sittliche Ansicht der Dinge.

Diese verbreitet sich dann durch die Ahnung über die ganze Natur in einer ästhetischen Beurteilung der Anschauungen nach den Ideen der ewigen Wahrheit. Dies gibt die religiös-ästhetische Weltansicht.

Demgemäß haben wir noch die metaphysischen Prinzipien 1. der Naturlehre, 2. der Sittenlehre und 3. der Religionslehre nachzuweisen und ihre Anwendung zu zeigen.

Folgendes Schema veranschaulicht die hier angegebene Spaltung der Wahrheit in die verschiedenen Weltansichten:



1. Metaphysik der äußeren Natur oder metaphysische Körperlehre.

Kant, metaph. Anfangsgründe der Nat. Wissenschaft[91].

§ 106.

Die Anwendung der metaphysischen Grundsätze auf die Körperwelt ist durch Mathematik vermittelt.

Die Naturphilosophie enthält teils die Naturgesetze der Körperwelt, teils die Naturgesetze des menschlichen Geistes. Die letzteren gehören der Anthropologie, die ersteren der Physik. Die Naturphilosophie setzt aber Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum D a s e i n eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht konstruieren läßt, weil das Dasein in keiner Anschauung a p r i o r i dargestellt werden kann.

Die eigentlich metaphysischen allgemeinsten Naturgesetze sind die der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung. Dies sind aber für sich nur metaphysische Formen der Einheit, die wir erst durch Induktion mit dem Gehalte

unserer Erkenntnis verbinden müssen. Das allgemeine Gesetz der Wechselwirkung sagt mir nur, daß bei einem Systeme von Körpern ein Band der gegenseitigen Verknüpfung da sei, aber welches dieses Band sei, das kann man nur durch Induktion erforschen. So ist z. B. das Gesetz der Gravitation das unser Planetensystem beherrschende Gesetz der Wechselwirkung und dieses Gesetz hat Newton induktorisch gefunden.

Die Notwendigkeit eines solchen Gesetzes vermögen wir nur dann zu bestimmen, wenn nicht nur die Kategorie, sondern auch der Schematismus derselben durch eine Erkenntnisweise a priori bestimmt wird. Das heißt nur mit Hilfe reinanschaulicher Schemate läßt sich die Notwendigkeit eines Naturgesetzes erkennen, oder mit anderen Worten: alle vollständige Naturerkenntnis, also alle vollständige wissenschaftliche Erkenntnis muß mathematisch bestimmt sein. Eine mathematisch bestimmbare Erkenntnis gibt es aber nur da, wo die Dinge selbst sowohl nach ihren Eigenschaften, als nach ihren Veränderungen reinanschaulich vorgestellt werden. Nun sind die einzigen reinanschaulichen Eigenschaften und Veränderungen die der Bewegung. Daher ist die Erkenntnis der Bewegungen nach ihren Gesetzen unsere einzige vollständige wissenschaftliche Erkenntnisweise.

Alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten der Körper sind auflöslich und werden so als Beschaffenheiten des Beweglichen im Raume und ihre Veränderungen nach den mechanischen Gesetzen des Beweglichen im Raume bestimmt.

Behalten wir also nur die reinanschaulichen Bestimmungen der Körper in der Vorstellung, so ist nur von Ruhe oder Bewegung der Materie die Rede, die allgemeinsten Begriffe aber, nach denen wir dieses Bewegliche als im Raume gegenwärtig denken, sind von metaphysischer Natur.

Rein mathematisch zwar erkennen wir nach den Gesetzen der Geometrie den Raum und die Eingrenzung der Gestalten in ihm, nach den Gesetzen der Phoronomie aber die Bewegung selbst. Allein die Begriffe von den im Raume gegenwärtigen

beweglichen Massen und den Wechselwirkungen derselben, wodurch ihre Bewegungen verändert werden, diese Begriffe, welche uns erst die Gegenstände selbst in die abstrakten Formen der Geometrie und Phoronomie hineintreten lassen, sind von metaphysischem Ursprung.

§ 107.

Die Prinzipien der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung.

Da die Anwendung der metaphysischen Grundsätze auf die Körperwelt durch Mathematik vermittelt ist, so haben wir zuerst die metaphysischen Prinzipien der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung zu betrachten.

Körper sind die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung, die sich im Raume und in der Zeit befinden. Raum und Zeit als Formen der Sinnenwelt enthalten die Bedingungen der Möglichkeit für die Nebenordnung der Wesen und ihrer Zustände in ihnen. Die Wesen in der Sinnenwelt sind dem Dasein ihrer Zustände nach von Raum und Zeit abhängig. Dies ist ein erstes Verhältnis in der menschlichen Welterkenntnis, wofür sich keine höheren Gründe angeben lassen, denn unsere Erkenntnis fängt unmittelbar mit der Auffassung und Zusammenfassung der Dinge in Raum und Zeit an, hat darin ihre einzige Erkenntnisquelle des Wirklichen und den einzigen Fall der Anwendung für alles, was nur in Begriffen gedacht wird.

Jedes Philosophem, welches dieses Verhältnis der Wesen zu Raum und Zeit durch höhere Bestimmungen der Gegenstände einer Erklärung oder Ableitung unterwerfen will, wird sich daher nur mit verworrenen Begriffen irrig abmühen oder sich in leere Worte verlieren.

Die Grundwahrheiten der Mathematik gelten in der menschlichen Erkenntnis unabhängig für sich als erste Voraussetzungen, welche aus keinen anderen Wahrheiten folgen, keinem Beweise unterworfen werden können. Erst wenn wir objektiv die reinanschauliche Vorstellungsweise der Dinge im Gegensatze gegen das wahrhafte Sein der Dinge selbst beurteilen, bemerken wir die Beschränktheit unserer

Erkenntnisweise darin, daß unsere Erkenntnis an die Wahrheiten der Mathematik gebunden bleibt. Innerhalb dieser Schranken legt sich nun diese Erkenntnisweise nach folgenden allgemeinsten Verhältnissen auseinander.

1. Alle Gegenstände der Sinnenwelt erscheinen uns in ihren sinnlichen Beschaffenheiten so, daß sie irgendwann in der Zeit, irgendwo im Raume sind.

Raum und Zeit sind bloße Formen der Zusammensetzung der Dinge, in denen die Gegenstände sie erfüllend gegenwärtig sind, indem die Zeit durch die Existenz der Dinge, der Raum durch die in ihm zusammengesetzten Dinge selbst erfüllt wird.

Die Vorstellung der Erfüllung von Raum und Zeit durch die Gegenwart der Gegenstände in ihnen enthält die Vorstellung von der Eingrenzung der Teile in ihnen. Jeder Gegenstand ist in Raum und Zeit innerhalb bestimmter Grenzen oder Schranken anderen nebengeordnet, deren Anschauung sich für Zeit und Raum auf folgende Weise ergibt.

2. Das Mannigfaltige der erscheinenden Existenz der Dinge ist in der Zeit teils als zugleich, teils als nacheinander zusammengeordnet; die Zeit selbst aber enthält nur für das nacheinander oder die Zeitfolge die Verbindungsform in einer Dimension. Die Art der Nebenordnung des zugleich Befindlichen ist hingegen durch die Zeit selbst nicht bestimmt, sondern muß auf andere Art gegeben werden. Uns erscheint sie nur im Raume.

Durch Zeitpunkte, Augenblicke oder Epochen werden in der Zeit Zeitlängen oder Perioden als Dauer eingegrenzt. Diese Zeitlängen werden bei der Erfüllung der Zeit von einem Zeitpunkte der Gegenwart oder Wirklichkeit beschrieben, indem dieser in der Reihenfolge der Existenz der Dinge nacheinander durch die Zeit abfließt. Die schon erfüllte Zeit der abgeflossenen Existenz der Dinge ist die Vergangenheit; die noch unerfüllte Zeit, in welche die Gegenwart vorrückt, ist die Zukunft.

Das Dasein eines Dinges nach seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen zu einer bestimmten Zeit ist ein Zustand

desselben. Diese Zustände sind andauernd oder beharrlich, wenn sie dieselben bleiben, veränderlich, wenn sie anders werden. Dieses Anderswerden der erscheinenden Zustände der Dinge heißt Wechsel oder Veränderung. In der Veränderung wird den Zuständen der Dinge Anfang und Ende, Entstehen und Vergehen bestimmt. Die Reihenfolge wechselnder Zustände eines Dinges in der Zeit heißt Begebenheit oder Geschichte.

3. Im Raume geschieht die Eingrenzung nach seinen drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke oder Tiefe. Ein vollständig eingegrenzter Raum heißt ein geometrischer Körper; der Gegenstand, der einen solchen erfüllt, ein physischer Körper.

Die Zustände dieser Körper werden auf reinanschauliche Weise nach ihren Verhältnissen gegeneinander im Raume nach Gestalt, Ort, Lage und Entfernung bestimmt, wie die Geometrie lehrt.

Diese Zustände sind daher für einen Körper teils Zustände der beharrlichen Gegenwart an einem Orte, d. i. Ruhe; teils Zustände der Veränderung des Orts, d. i. Bewegung. Die Gesetze dieser Veränderung lehrt die reine Bewegungslehre oder Phoronomie.

4. Die Stelle einer Erscheinung in der Zeit, das Wann, wird durch den Zeitpunkt bestimmt. Dabei haben alle unsere Zeitbestimmungen eine notwendige Beziehung auf den jedesmaligen Augenblick der Gegenwart, welcher allein der Vorstellung der Verhältnisse in der Zeit einen festen Abschluß gibt. Jedes Wann ist mir nur dann anschaulich bestimmt, wenn mir die Zeitlänge vom Augenblicke der Gegenwart bis zu ihm gegeben ist.

Die Stelle einer Erscheinung oder ihr Ort im Raume, das Wo, wird durch den Punkt bestimmt. Im Raume aber haben wir keinen festen Punkt, auf den sich alle unsere Raumbestimmungen bezögen, keinen absoluten Raum (als ruhende Form der Welt), welcher uns zu einem Abschluß der Raumbestimmungen gelangen ließe, sondern alle Bestimmungen von Lage und Bewegung bleiben verhältnis-

mäßig oder relativ. Nur im Verhältnis gegen ein System verhältnismäßig ruhender Körper können wir die Bewegung anderer bestimmen, so daß wir für die Beurteilung in der Erfahrung den Raum selbst verhältnismäßig (relativ) nehmen müssen, bezogen auf einen gegebenen Punkt (von dem es dahingestellt bleibt, ob er kosmisch ruht oder nicht) und die Lage fester Ebenen durch diesen. Einen solchen verhältnismäßigen Raum, den wir durch die Verhältnisse der Lage von Körpern in ihm erkennen, nennen wir einen empirischen Raum.

§ 108.

Die Materie und ihre Zustände.

Das im Raume gegenwärtige Bewegliche ist die Materie. Der Begriff der Materie ist kein Prädikat, sondern das Subjekt der Bewegung. Materie ist der Gegenstand, der den Raum erfüllt, der Inhalt des Raumes; der Raum die Form des Außereinanderseins ihrer Teile.

Die reinanschaulichen, mathematisch konstruierbaren Zustände der Materie sind Bewegung und Ruhe. Bewegung ist die stetige Veränderung des Orts. Ruhe die andauernde Gegenwart eines Dinges an demselben Orte, wobei andauernd heißt, was eine Zeit hindurch existiert. Ruhe ist die Null der Bewegung, aber darum nicht eine bloße Verneinung der Bewegung, sondern ein positiver Zustand der andauernden Gegenwart an einem Orte.

Geometrisch geschieht jede genaue Ortsbestimmung durch Punkte. Daher müssen die Veränderungen der Örter oder die Bewegungen der Körper mathematisch auf die Bewegung von Punkten in Linien zurückgeführt werden.

Bei jeder Linie kommt es auf ihre Länge und die Richtung ihrer Teile gegeneinander an. Inwiefern ein bewegter Punkt die Zeit hindurch die Länge einer Linie beschreibt, kommt ihm eine fortschreitende Bewegung zu; inwiefern er dabei seine Richtung ändert, kommt ihm drehende Bewegung zu.

Die fortschreitenden Bewegungen werden gemessen nach ihren Geschwindigkeiten, d. i. nach den Verhältnissen

der Längen, welche in ihnen während einer bestimmten Zeit beschrieben werden. Erfolgt eine Bewegung mit beständiger Geschwindigkeit, so heißt sie g l e i c h f ö r m i g; wird die Geschwindigkeit während der Bewegung vermehrt, so ist die Bewegung eine b e s c h l e u n i g t e; wird die Geschwindigkeit vermindert, eine v e r z ö g e r t e.

Die einfachste Bewegung ist die mit unveränderter Richtung und unveränderter Geschwindigkeit, d. i. die gleichförmige gradlinige. Ihre Geschwindigkeit ist eine intensive Größe von bestimmtem Grad, unter dem es kleinere, über dem es größere geben kann. Jede andere Bewegung läßt sich aus gleichförmigen geradlinigen zusammensetzen entweder auf diskrete Weise oder mit Hilfe der höheren Analysis auf stetige Weise. Jede Veränderung der Bewegung ist nämlich entweder Veränderung der Geschwindigkeit oder der Richtung (Drehung) oder beides zusammen. Die bloße Beschleunigung entsteht, wenn mehrere gleichförmig gradlinige Bewegungen in derselben Richtung zusammengesetzt werden; die bloße Verzögerung, wenn zu einer gegebenen gleichförmigen gradlinigen Bewegung eine andere in gerade entgegengesetzter Richtung hinzugesetzt wird; die Drehung endlich oder die mit Drehung verbundene Veränderung der Geschwindigkeit, wenn gleichförmige gradlinige Bewegungen in verschiedenen Richtungen zusammengesetzt werden. Jede krummlinige Bewegung enthält eine stetige Reihe von Veränderungen der letzteren Art.

Wir können die Bewegung eines Körpers nur im Verhältnis zu einem anderen Körper, aber niemals im Verhältnisse zum Raume selbst beobachten. Aber der Körper, den wir als ruhend voraussetzen und auf den wir die Bewegung beziehen, kann mitsamt dem Raume, in welchem wir beobachten und worin wir den ersteren Körper sich bewegen sehen, selbst wiederum eine Bewegung haben. Denn alles, in Beziehung auf das wir Ruhe oder Bewegung eines Körpers erkennen, ist materiell, also auch beweglich, und da wir keinen festen und kosmisch ruhenden Punkt des absoluten Raumes selbst wahrnehmen können, vielleicht auch wirklich bewegt, ohne daß wir diese Bewegung an irgend etwas entdecken könnten.

Der Raum also, in dem sich unsere Beobachtung ausbreitet, ist selbst beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen anderen erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ist, dieser ebensowohl einen anderen, und so fort ins Unendliche. Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, bloß relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum, und unsere Beobachtung führt uns nie auf den kosmisch ruhenden absoluten Weltraum selbst. So beschreibt z. B. der Mond um unsere Erde eine Ellipse, in deren einem Brennpunkte die Erde steht, aber diese Mondbahn liegt nicht in dem ruhenden Weltraume selbst, sondern in dem beweglichen relativen Raume, in welchem wir beobachten, und welcher sich in der Tat mit der Erde um die Sonne bewegt. Die Sonne bewegt sich aber wiederum mit dem gesamten Planetensystem und allen seinen Räumen in uns noch unbekannten Bahnen, und es ist uns völlig unbekannt, ob wir damit in den absolut kosmisch ruhenden oder nur in einen anderweit beweglichen relativen Raum hineinkommen. So erhalten wir den Grundsatz der Relativität aller Bewegung. Jede gleichförmige gradlinige Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Hieraus folgt unmittelbar: wir können jede in einem bestimmten relativen Raume als Ganzes konstruierte Bewegung als aus einer beliebigen Anzahl anderer Bewegungen zusammengesetzt ansehen, wenn wir die Konstruktion den Bedingungen unterwerfen, daß 1. jede Teilbewegung sich ungestört nach ihrem eigenen Gesetz fortsetzt und 2. die geometrische Konstruktion der Vereinigung aller dieser Bewegungen in dem gegebenen relativen Raume eine zusammengesetzte Bewegung gibt, welche mit der gegebenen ganz zusammenfällt.

Dieser Grundsatz der Relativität aller Bewegung ist der Grundsatz der Phoronomie, aus dem sich diese ganze Wissenschaft entwickelt.

§ 109.

Kraft, Raumerfüllung, Stetigkeit derselben, Undurchdringlichkeit und Durchdringlichkeit.

Alle Grundvorstellungen über das Wesen der Materie und ihre Kräfte sind Erkenntnisse a priori. Substanz und Kraft sind metaphysische Vorstellungen, die sich hier a priori mit den mathematischen Vorstellungen von der Bewegung verbunden finden.

Substanz (Wesen) ist der innere Grund der Existenz eines Dinges. Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subjekt der Existenz, d. i. das, was selbst nicht wiederum bloß als Prädikat zur Existenz eines anderen gehört. Nun ist Materie das Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gehört; denn außer ihr würde sonst kein Subjekt gedacht werden können, als der Raum selbst, welcher aber selbst kein existierender Gegenstand, sondern nur die Form der äußeren Relation möglicher Gegenstände der äußeren Sinnesanschauung ist. Also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben.

Materie, das Wesen der Körperwelt, ist was einen Raum einnimmt; einen Raum einnehmen heißt aber in ihm vorhanden, in ihm gegenwärtig sein. Die Materie ist daher das unmittelbar im Raume Vorhandene, d. i. das, was in ihm existiert. Die Quantität dieser Substanz in einem Körper nennen wir die Masse desselben. Der Raum, in dem keine Masse gegenwärtig ist, heißt ein leerer Raum.

Kraft ist der innere Grund der Wirksamkeit (Kausalität) eines Dinges. Die Kraft ist nicht das, woraus der Körper besteht, sondern etwas, was ihm eigen ist, was ihm zukommt. Die Kraft hat in der Materie ihren Sitz*; sie ist an ein

* Nicht wie Fechner sagt: im Gesetz. Das Gesetz ist nur die abstrakte Form der Wirksamkeit der Kraft, und der Ausdruck: das Gesetz hat auch Gesetzeskraft, der ihn zu dieser Meinung verleitet, sagt nichts anderes, als das Naturgesetz hat in

Substrat gebunden und dieses Substrat ist die Materie. Die Kraft ist also nicht, wie Schelling fabelte, die Ursache der Materie, sondern umgekehrt die Materie ist das Substrat der Kraft. Die Materie ist nicht das Produkt von Kräften, sondern die Kraft ist eine Eigenschaft der Materie. Kraft ist die Eigenschaft eines Dinges, durch die es die Ursache von Veränderungen in dem Zustande eines anderen Dinges wird. Kraft ist also ein Kausalprädikat der Substanz. Die Kraft ist nicht wie die sinnesanschaulichen Beschaffenheiten eine äußere, sondern eine innere Eigenschaft der Materie. Diese innere Eigenschaft ist aber die Ursache der Abänderung äußerer Verhältnisse. Diese Verhältnisse sind hier Bewegung und Ruhe. Kraft ist daher die Ursache der Erzeugung neuer oder der Veränderung schon bestehender Bewegung.

Die Materie ist ausgedehnt und ins Unendliche teilbar. Der Raum nämlich ist ausgedehnt und ins Unendliche teilbar, folglich auch das, was den Raum einnimmt, d. i. die Materie. Denn man denke sich den fraglichen Raum in Teile geteilt; findet sich nun in einem solchen Raumteile keine Materie, so ist er leer und kommt nicht in Betracht; befindet sich aber Materie in ihm, so lassen sich an dieser so viele Teile unterscheiden, als an dem Raume selbst, in dem sie sich befindet. Da nun dieser Raum ins Unendliche teilbar ist, so ist es auch die in ihm enthaltene Materie.

Durch die Frage: wie nimmt die Materie ihren Raum ein oder wie haben wir uns die Konstitution der Materie zu denken, kommen wir auf den Streit um Atomistik und Dynamik.

Die Atomistik behauptet die Zusammensetzung der Materie aus Atomen, d. i. aus einfachen Grundteilen der Materie von unveränderlicher Gestalt, die absolut hart, im Raume nur zerstreut vorkommen und leere Zwischenräume zwischen sich lassen, deren Verhältnis zur Menge der Atome dann die verschiedene Dichtigkeit der Materie bestimmen soll.

---

der Natur auch Gültigkeit. Das was zur Erfüllung und Verwirklichung des Gesetzes beiträgt, liegt aber im Körper und nicht im Gesetze.

Die Dynamik dagegen behauptet die stetige Zusammensetzung der Materie und ihre unendliche Teilbarkeit, so daß es gar keine absoluten materiellen Einheiten gibt.

Das Vorurteil für die Atome liegt nur in dem Satze: alles Zusammengesetzte müsse aus einfachen Teilen bestehen. Die dynamische Ansicht aber beruht auf dem Gesetze der Stetigkeit, welches das Grundgesetz unserer mathematischen Anschauung ist. Jedes atomistische System kommt daher mit den unantastbaren Rechten der mathematischen Anschauung in Widerstreit. Gibt man wie die alten Atomistiker den Atomen eine Gestalt, so nehmen sie doch einen bestimmten, wenn auch noch so kleinen Raum ein, und müssen diesen auf *stetige Weise* erfüllen. Mit dieser stetigen Raumerfüllung stehen wir aber im dynamischen System. Diese Atomenlehre nimmt das Schwerste in der ganzen Physik, die *Konstruktion bestimmter Gestalten* voraus als gegeben an und will daraus das übrige erklären; sie macht also das letzte Resultat zum Anfang ihrer Theorie. Macht man aber wie Fechner die Atome zu bloßen Massenpunkten ohne Ausdehnung, ohne Teile, ohne Gestalt und Seiten, so kommt man an die Grenze aller Materie, wo diese selbst aufhört*. Das Einfache, das Atom müßte aber ein *Teil* der Materie sein. Etwas *Einfaches* kann in Raum und Zeit gar nicht zur Erscheinung kommen, und der Satz: „ein an sich bestehendes

---

* Der Raum hat drei Abmessungen und daher dreierlei Grenzen, von denen zwei (Fläche und Linie) selbst noch Räume, die dritte aber, der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, wo der begrenzte Raum selbst aufhört, und wo folglich auch keine Materie mehr angetroffen werden kann. Der mathematische Punkt ist zwar einfach, aber er ist kein *Teil*, sondern bloß die *Grenze* eines Raumes. Der Raum besteht nicht aus Raumpunkten als seinen Bestandteilen, d. i. der Punkt ist nicht die Bedingung der Möglichkeit des Raumes, sondern umgekehrt der Raum ist die Bedingung der Möglichkeit des Punktes, denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Wenn man sich aber außer den mathematischen auch noch physische Punkte denkt, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Teile des Raumes durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen, so begeht man eine Ungereimtheit.

zusammengesetztes Ding muß aus einfachen Teilen bestehen", ist ein idealer Satz, der nur irrig auf die Erscheinung angewendet wird. Das Einfache, eine bloße Idee, zu der kein entsprechender Gegenstand in der Anschauung angetroffen wird, ist das geheime Pförtchen, durch das man aus der Körperwelt in die Geisterwelt hindurchschlüpfen zu können glaubt. Denn was ist das einfache Wesen? Ist es das Gassendische Atom oder die Leibnizische Monade? Ist es Geist oder Masse? Ist es Masse, so ist diese, wie jede andere Masse, das Produkt aus ihrem Volumen in ihre Dichtigkeit. Wenn man nun aber, wie Fechner, annimmt, daß das Atom keine Ausdehnung, also kein Volumen habe, so müßte seine Dichtigkeit unendlich groß sein, was dem Gesetze der Stetigkeit widerspricht und daher nicht möglich ist. Die Monaden des Leibniz und Herbart aber sind schon geistige Wesen, außerräumlich und außerzeitlich, die Gründe und Erzeuger von Raum und Zeit, die in der Art ihres Daseins auch nicht unter Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen.

Eine Materie erfüllt einen Raum, wenn sie einer anderen Materie, die in diesen Raum, den sie selbst einnimmt, einzudringen strebt, Widerstand leistet. Diese Eigenschaft der Materie, dem Eindringen einer anderen Materie in den Raum, den sie einnimmt, zu widerstehen, nennt man ihre Undurchdringlichkeit, wohl auch Solidität. Nach atomistischer Ansicht ist die Undurchdringlichkeit eine Eigenschaft, welche die Materie schon durch ihren Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs, bei sich führe. Die Atome sollten absolut undurchdringlich, absolut hart sein. Aber die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Denn das Eindringen in einen Raum ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung. Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raume, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet,

eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft und nicht durch ihre bloße Existenz. Die Undurchdringlichkeit ist also keine Eigenschaft, welche der Materie schlechthin zukommt, sondern sie ist die Wirkung einer zurückstoßenden Kraft in der Berührung. Wir beobachten im Gegenteil in allen Fällen chemischer Verbindung eine wirkliche Durchdringung ungleichartiger Stoffe (Materien).

Wenn man den Begriff einer chemischen Verbindung analysiert, so findet man, daß der Begriff der Durchdringung schon in ihm liegt.

Die Chemie unterscheidet zwischen Gemenge und Mischung. Z. B. Granit ist ein Gemenge von Quarz, Feldspat und Glimmer. Man sagt, diese Bestandteile sind hier mechanisch, nicht chemisch verbunden, d. i. sie liegen nebeneinander. In dem Begriffe des Gemenges liegt also der Begriff der Juxtaposition, der Nebeneinanderlagerung des Verschiedenartigen.

Gemenge ist also eine Verbindung ungleichartiger Stoffe, in welcher die ungleichartigen Teile neben einander liegen. Die Feinheit der Verteilung kann wohl auf die sinnliche Erscheinung, aber nicht auf den Begriff einen Einfluß haben.

Mischung dagegen ist eine Verbindung ungleichartiger Stoffe, in welcher durchaus nichts Ungleichartiges nebeneinander ist. In einer wahren Mischung darf es keinen Punkt geben, in welchem sich Materie von anderer Beschaffenheit befände als in anderen Punkten. Denn wer sich eine Mischung denkt, der stellt sich etwas Gleichartiges vor. Dächte er sich etwas Ungleichartiges nebeneinander, so dächte er den Begriff des Gemenges und nicht den Begriff der Mischung. Es scheint auf den ersten Anblick ein Widerspruch in dem Begriffe der Mischung zu liegen. Denn die Mischung soll aus ungleichartigen Stoffen bestehen und doch nichts Ungleichartiges enthalten. Dieser Widerspruch ist indes nur schein-

bar. Die ungleichartigen Bestandteile sind in der Mischung allerdings noch vorhanden, nur nicht nebeneinander. Wenn sie aber nicht mehr nebeneinander sich befinden, so müssen sie ineinander enthalten sein, d. i. sie müssen sich gegenseitig durchdrungen haben. Der Begriff einer Mischung ist also nicht denkbar ohne den Begriff einer gegenseitigen Durchdringung beider Bestandteile.

Daß es aber in der Natur wirklich Mischungen gibt, und mithin die physische Realität des Begriffs der Durchdringung, bestätigen unter anderen folgende Tatsachen.

Wenn man Wasser und Äther zusammenschüttet, so kann man sie doch nicht in eine einzige Flüssigkeit verwandeln, wie lange man auch schüttelt. Läßt man das Glas in Ruhe stehen, so sondern sich zwei Flüssigkeiten ab, die zwar beide farblos und vollkommen durchsichtig sind, von denen aber die obere das Licht mehr bricht als die untere und es bildet sich deshalb zwischen beiden eine scharfe und spiegelnde Grenzfläche. Schüttelt man den Äther und das Wasser durcheinander, so wird die Flüssigkeit trübe und undurchsichtig, und das um so mehr, je mehr man schüttelt. Die Trübung oder Undurchsichtigkeit ist die Folge der Juxtaposition zweier ungleichartiger Flüssigkeiten, von denen jede eine andere lichtbrechende Kraft hat, wodurch der gerade Durchgang der Lichtstrahlen gehindert wird. Diese beiden Flüssigkeiten bilden daher durch Schütteln keine Mischung, sondern nur ein Gemenge.

Man nehme dagegen das Wasser für sich allein. Dieses ist eine Verbindung zweier Gasarten, von denen jede eine andere lichtbrechende Kraft hat. Demungeachtet ist das Wasser vollkommen durchsichtig. Das ist aber nur möglich, wenn jeder Lichtstrahl im Innern desselben vollkommen gerade durchgeht. Dies tut er nur dann, wenn er in keinem einzigen Punkte von seiner Richtung abgelenkt wird, d. i. wenn er in keinem Punkte seines Weges etwas Ungleichartiges trifft. Trifft er aber auf nichts Ungleichartiges, so liegen die ungleichartigen Bestandteile nicht mehr neben einander, sondern in-

einander, d. i. sie müssen sich durchdrungen haben. Das Wasser ist also eine Mischung und kein Gemenge.

Oder man nehme die Auflösung eines Salzes, das schwerer ist als sein Auflösungsmittel, so müßten die Salzteilchen, wenn sie auch noch so fein verteilt mit der Flüssigkeit bloß gemengt wären, endlich zu Boden sinken. Denn was sollte sie schwimmend erhalten? Etwa die Anziehung des umgebenden Wassers? Aber die ist nach allen Seiten hin gleich und hebt sich daher in je zwei entgegengesetzten Richtungen auf. Die Schwere der Salzteilchen wird daher nur den Widerstand des Wassers zu überwältigen haben. Bei der vollkommenen Beweglichkeit der flüssigen Masse kann aber dieser Widerstand das Sinken nicht hindern, sondern nur verzögern. Da sich nun aber hier kein Niederschlag bildet, so ist dies ein Beweis, daß das aufgelöste Salz mit dem Wasser chemisch und nicht bloß mechanisch verbunden ist. Die Undurchdringlichkeit ist also keine allgemeine Eigenschaft der Materie, wie die mathematischen der Ausdehnung, Teilbarkeit und Beweglichkeit, sondern sie ist nur da, wo Kräfte wirksam sind, welche die Durchdringung und Entstehung einer Mischung hindern.

§ 110.

Grundkräfte. — Abstoßung und Anziehung.

Lassen wir alle sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge fallen, so bleibt nur ihr Dasein und ihr Verhältnis in Raum und Zeit übrig. Alle Zustände der Materie sind daher äußere, d. i. sie bestehen in dem Verhältnisse der Materie zum Raume. Diese Verhältnisse sind aber Bewegung und Gestaltung. Die Gestaltung ist aber das Resultat der Bewegung materieller Stoffe, die sich unter einer bestimmten Form zusammenfinden, sie kommt also mathematisch und physikalisch auf Bewegung zurück.

Der ursprüngliche augenblickliche Zustand einer Masse ist daher eine gleichförmig gradlinige Bewegung in bestimmter Richtung und mit bestimmter Geschwindigkeit. Jede Veränderung dieses Zustandes ist eine Veränderung der Richtung oder Geschwindigkeit dieser Bewegung oder beider zusammen.

Die Ursache dieser Veränderung ist daher eine bewegende Kraft, und wenn diese der Materie als eine ursprüngliche Eigenschaft zukommt, eine Grundkraft der Materie.

Alle Verhältnisse im Raume sind aber Zusammensetzungen aus dem einfachsten Verhältnisse zweier Punkte gegeneinander durch die gerade Linie zwischen ihnen. Alle Bewegung, die eine Masse einer anderen erteilen kann, muß daher jederzeit als in der geraden Linie zwischen beiden Massen, die hier als zwei Punkte zu betrachten sind, erteilt angesehen werden. In dieser geraden Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, wodurch sich jene Punkte voneinander entfernen, die andere, wodurch sie sich einander nähern. Alle Grundkräfte der Materie sind daher entweder Kräfte der Zurückstoßung oder Kräfte der Anziehung und diese können entweder in der Berührung oder in die Ferne wirken, so daß wir vier Formen möglicher Grundkräfte erhalten. Eine drehende Kraft als Grundkraft der Natur[92] kann es also nicht geben; denn Drehung ist stetige Veränderung der Richtung und somit selbst schon die Wirkung einer Ursache.

Da ferner alle Wirkung in der Natur Wechselwirkung zwischen den Wesen ist, so kommt eine solche Grundkraft der Bewegung einer Masse nicht für sich allein, sondern im Verhältnis zu anderen Massen zu, so daß sie nach einem bestimmten Gesetze der Wechselwirkung das Verhältnis oder die Bewegung zweier Massen verändernd betrachtet werden muß.

Jede Grundkraft oder ursprüngliche Kraft ist eine unmittelbare unveränderliche Eigenschaft ihrer Masse. Abgeleitete Kräfte sind der Erfolg der in gewissen Zusammensetzungen wirkenden Grundkräfte. Jede Grundkraft wirkt von Punkt zu Punkt in den in Gegenwirkung befindlichen Massen ununterbrochen die Zeit hindurch als eine stetig beschleunigende Kraft, die Wirkungen, welche sie äußert, d. i. die Beschleunigungen, welche sie hervorbringt, hängen ab: 1. von der Intensität der Kraft, d. i. dem Grade ihrer Wirksamkeit, 2. von der Quantität der wirkenden Masse und der Form ihrer Verteilung im Raume und 3. von dem.

Gesetze der Wirksamkeit der Kraft selbst, d. i. die Beschleunigung wird irgend eine Funktion des räumlichen Verhältnisses der wirkenden Massen (d. i. der Entfernung) sein. Die einfachsten und natürlichsten Gesetze der Wirksamkeit solcher Kräfte würden diejenigen sein, zu denen der Raum selbst den Grund enthielte. Die einfachsten und natürlichsten Grundkräfte der Materie sind daher diejenigen, die nach dem Gesetz der Ausbreitung des Raumes selbst wirken.

Wenn eine Kraft von einem Punkte allseitig in die Ferne wirkt, so ist ihre Wirksamkeit von dem Sitze der Kraft aus rundherum durch den Raum ausgebreitet. Dasselbe Quantum der Kraft breitet sich aber in einen desto größeren Raum aus, je größer die Entfernung von dem Mittelpunkte ihrer Wirksamkeit, dem Sitze der Kraft, wird. In einer bestimmten Entfernung wird daher die Stärke der Kraft durch die Größe des Raumes, in welchem sie sich ausbreiten muß, vermindert sein. Die Kraft wird also mit der Entfernung von dem Mittelpunkte ihrer Wirksamkeit abnehmen, und es ist die Frage, in welchem Verhältnisse dies geschieht? Breitet sich nun die Kraft von ihrem Sitze aus wie der Raum selbst aus, so wird sie mit dem Quadrat der Entfernung abnehmen, d. h. sie wird an jedem Orte des Raumes im umgekehrten Verhältnisse des Quadrates der Entfernung von ihrem Mittelpunkte stehen. Der Raum selbst verbreitet sich nämlich von diesem Punkte aus wie eine Kugel mit wachsendem Halbmesser. In einer bestimmten Entfernung von diesem Punkte ist daher das Maß der gleichförmigen Ausbreitung des Raumes um ihn in der Oberfläche einer Kugel gegeben, welche die gegebene Entfernung zum Halbmesser hat. Diese Kugeloberfläche verhält sich aber wie das Quadrat des Halbmessers, d. i. wie das Quadrat der Entfernung. Wo uns daher die Erfahrung ein solches Verhältnis zeigt, da haben wir das einfachste Grundverhältnis einer solchen Kraft vor uns. Dies ist bei der Gravitation der Fall. An der Oberfläche der Erde ist das Maß der Schwerkraft oder der Gravitation der Fallraum von 15 Fuß für die erste Sekunde. Diese Größe ist eins von den zufälligen Elementen, das nur aus der Beobachtung ge-

nommen und gar nicht theoretisch aus Gründen abgeleitet werden kann. Denn nach dem Gesetze des Grades könnte die Intensität dieser Kraft auch eine andere sein.

Wenn die Kraft einer Masse hingegen in der Berührung wirkt, ihre Wirksamkeit also auf die Grenze des Raumes, den die Masse einnimmt, beschränkt ist, so muß sie als ursprüngliche Kraft in jedem Teile des Raumes nach dem Verhältnisse wirksam sein, nach dem viel oder wenig von ihr in diesem Raume gegenwärtig ist. Das Quantum der Kraft hängt also hier außer von ihrer Intensität von der Quantität der in demselben Raume vorhandenen Masse, d. i. von der Dichtigkeit dieser Masse, ab. Jede solche Kraft wird also im geraden Verhältnisse der Dichtigkeit ihrer Massen, mithin im umgekehrten Verhältnisse des Volumens derselben, also für ähnliche Volumina im umgekehrten Verhältnis der Würfel ähnlich liegender Linien stehen. Dies ist nun genau das Mariottesche Gesetz, demzufolge elastische Flüssigkeiten einen dem Drucke proportionalen Widerstand ausüben, woraus wir schließen, daß die Expansivkraft der Luft und der Gase eine solche ursprüngliche Zurückstoßungskraft in der Berührung, also eine Grundkraft der Materie ist.

Das allgemeine Gesetz der Dynamik würde also in beiden Fällen, dem der Wirkung in die Ferne und dem der Wirkung in der Berührung, dieses sein: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punkte auf jeden anderen außer ihm ausgeübt wird, verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punkt unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken. Die Anziehung vermindert sich nun aber bei ihrer Ausbreitung nur nach zwei, die Expansion dagegen nach allen drei Dimensionen des Raumes. Der Grund davon ist dieser: durch ursprüngliche Anziehung wirken alle Teile einer Masse unmittelbar auf alle Teile einer anderen, durch expansive Kraft wirken unmittelbar aber nur die in der Berührungsfläche. Das Quantum der hier wirkenden Kraft wird aber durch die Dichtigkeit der Masse bestimmt und diese Dichtigkeit wird geringer, wenn

sich das Volumen der Masse ausdehnt. Diese Ausdehnung des Volumens geschieht aber nach allen drei Dimensionen des Raumes. Dort bleibt an dem Sitze der Kraft stets dasselbe Quantum an Kraft und sie breitet sich von da aus durch den Raum, den man hier auch als leer betrachten kann, auf einer Kugeloberfläche aus, deren Halbmesser beständig wächst. In jeder bestimmten Entfernung hat sich daher dasselbe Quantum der bewegenden Kraft nur in zwei Dimensionen ausgebreitet. Hier dagegen wirkt die Kraft nicht von einem Punkte aus durch den leeren Raum, sondern nur da, wo der Raum mit Materie erfüllt ist, und wenn nun die Dichtigkeit dieser Materie abnimmt, indem sich ihr Volumen ausdehnt, so vermindert sich dadurch die Stärke oder das Quantum der Kraft an ihrem eigenen Sitze auch noch nach der dritten Dimension des Raumes.

Newton sucht darzutun, daß das Mariottesche Gesetz der Luft Zurückstoßungskräfte ihrer nächsten Teile beweise, die im umgekehrten Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen. Wenn dies richtig wäre, so müßte aus dem Gesetze der ursprünglich einander zurückstoßenden Teile der Materie im umgekehrten kubischen Verhältnis ihrer unendlich kleinen Entfernungen notwendig ein ganz anderes Gesetz der Ausdehnung und Zusammendrückung der Luft folgen, als das Mariottesche. Kant glaubt deshalb, daß die Ausdehnungskraft der Luft nicht als die Wirkung ursprünglich zurückstoßender Kräfte anzusehen sei, sondern auf der Wärme beruhe. Allein die Newtonsche Konstruktion ist ungenügend, weil sie den Widerstand nur nach jeder der drei Dimensionen des Raumes besonders und nicht allseitig mißt.

§ 111.

Ponderable und imponderable Materie.

Was berechtigt uns nun aber, der leblosen Materie Kräfte, d. i. ein Prinzip der Wirksamkeit, zuzuschreiben? und was nötigt uns dazu? Die Antwort auf diese Frage hat Kant in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gegeben. Alle Materie er-

fordert nämlich zu ihrer Existenz Kräfte als die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Wenn man von einer Grundkraft sagt, sie sei eine Bedingung der Möglichkeit der Materie selbst, so soll das nicht heißen: sie sei die Ursache derselben (wie es die Schellingsche Naturphilosophie fälschlich genommen), sondern: sie sei eine Eigenschaft, die notwendig zum Wesen der Materie gehört und ohne die man sich dieses Wesen selbst nicht denken kann. Die Annahme von Grundkräften gehört, wie sich dartun läßt, notwendig zu dem Begriffe der Erfüllung des Raumes. Betrachten wir zuerst die wahrnehmbare Materie. Da zeigt sich folgendes.

Die Materie erfüllt ihren Raum durch eine nur in der Berührung wirkende Zurückstoßungskraft aller ihrer Teile, welche als Ausdehnungskraft (ursprüngliche Elastizität) in dem Raume, den die Masse einnimmt, und als Kraft der Undurchdringlichkeit an der Grenze dieses Raumes wirkt. Die Materie erfüllt nämlich einen Raum nur durch bewegende Kraft, und zwar eine solche, welche dem Eindringen anderer in ihr Volumen widersteht. Das ist aber Zurückstoßungskraft in der Berührung, und zwar aller ihrer Teile, weil sonst ein Teil ihres Raumes nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein würde. Eine solche Kraft eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoßung aller seiner Teile, wodurch sich dasselbe in seinem Raume ausgebreitet erhält, ist eine Ausdehnungskraft (Expansivkraft). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft.

Diese Ausdehnungskraft hat einen bestimmten Grad, über dem es größere, unter dem es kleinere geben kann. Denn wäre keine größere möglich, so würde durch sie in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden (was unmöglich ist). Wäre sie aber die kleinste, so würde durch deren unendliche Hinzutuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden können, was aber den Mangel aller Kraft bedeutet.

Gegenwirkungen gegen diese Ausdehnungskraft werden eine Zusammendrückung der Masse in einen engeren Raum zu bewirken streben. Dadurch aber kann eine ursprünglich

elastische Masse nie aus dem Raume verdrängt werden, d. i. der Raum, den sie einnimmt, kann nie vernichtet werden. Denn die Kraft ihres Widerstandes gegen den Druck wächst im Verhältnisse ihrer Dichtigkeit, also im umgekehrten Verhältnisse des Raumes, den sie einnimmt, und kann daher bis ins Unendliche verstärkt werden. Diese Eigenschaft elastischer Massen ist ihre mechanische Undurchdringlichkeit. Nach dem Gesetze der Beharrlichkeit der Substanz muß jede Masse mechanisch undurchdringlich sein, weil sie sonst durch Zusammendrückung aus dem Raume verdrängt, d. i. vernichtet werden könnte. Diese mechanische und relative Undurchdringlichkeit (im Gegensatze der absoluten Undurchdringlichkeit der Atomistik) gibt uns einen Begriff von dynamischer Erfüllung des Raumes nach verschiedenen Graden der Dichtigkeit der darin enthaltenen Materie, proportional den Graden ihrer Zusammendrückung.

Die Zurückstossung in der Berührung zwischen verschiedenen Massen an ihren Grenzen ist im Anfange Stoß und bei der Fortdauer Druck. Dadurch wird die Undurchdringlichkeit die erste Bedingung für die Wahrnehmbarkeit bestimmter Gestalten. Diese Undurchdringlichkeit ist aber keine allgemeine Eigenschaft aller Körper, denn viele Massen verhalten sich gerade entgegengesetzt, indem sie sich in der Berührung einander anziehen.

Ihrer eigenen Ausdehnungskraft allein überlassen, würde sich die Materie über alle Grenzen der Ausdehnung hinaus, d. i. ins Unendliche, zerstreuen. Wenn also diese Kraft nicht eingeschränkt wäre, so würden alle Räume leer werden und mithin gar keine Materie da sein, was gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse ist. Nun kann sich aber diese Kraft nicht selbst einschränken, weil sie nur bestrebt ist, die Materie durch den Raum hindurch kontinuierlich zu erweitern oder auszudehnen; sie kann aber auch nicht durch den Raum allein auf eine bestimmte Grenze der Ausdehnung beschränkt sein, denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, daß bei der Ausdehnung des Volumens einer Masse die Kraft derselben im umgekehrten Verhältnisse dieses Raumes

schwächer werde, aber niemals davon, daß sie irgendwo aufhöre, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind. Also kann nur eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Richtung wirkt, jene Ausdehnungskraft einschränken. Die Möglichkeit der Materie erfordert also eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft der Materie.

Eine Anziehungskraft in der Berührung zwischen den gleichartigen Teilchen einer Masse ist unmöglich, weil diese sich dadurch gegen ihren Schwerpunkt zusammenziehen und ihr Volumen vernichten würde. Man denke sich eine kugelförmige gleichförmig dichte Masse, deren Teile einen Augenblick in Ruhe wären und auf welche nur gegenseitige Anziehung in der Berührung wirkte. Im Innern der Kugel heben sich die Anziehungen für jeden Punkt allseitig auf, aber jeder Punkt der Oberfläche wird nach dem Mittelpunkte der Kugel gezogen und dieser Bewegung widersteht nichts, weil die Teile einer solchen Masse sich ungehindert durchdringen könnten. Eine solche Masse müßte von ihrer Oberfläche herein sich allseitig gegen den Mittelpunkt zusammenziehen, so daß jeder Punkt der Oberfläche eine gleichförmig gradlinige Bewegung nach dem Mittelpunkte der Kugel erhielte, mit deren Geschwindigkeit er durch den Mittelpunkt durchginge. Da nun aber alle Punkte der Oberfläche gleichzeitig diese Bewegung antreten, so würde, wenn er jenseits die Oberfläche wieder erreichte, die Kugel sich schon mehr zusammengezogen haben, also dichter geworden sein, und er verlöre nicht nur seine mitgebrachte Geschwindigkeit, sondern würde wieder nach dem Mittelpunkte zurückgezogen. Eine solche Kugel würde also mit oszillierender Bewegung aller ihrer Teile sich nach und nach in ihrem Mittelpunkte zusammenziehen und ihr Volumen in diesem vernichten, was dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Masse widerspricht. Wollte man aber den gleichartigen Teilchen dieser Masse zugleich auch Zurückstoßungskraft in der Berührung geben, so würde, wenn der Grad beider Kräfte der Anziehung und der Abstoßung gleich wäre, in jedem Punkte der Masse die eine Kraft die andere vollständig auf-

heben, es wäre dann gar keine Kraft vorhanden, die Masse würde sich wie leerer Raum verhalten und durch den geringsten Druck von außen aus ihrem Raume völlig verdrängt, d. i. vernichtet werden können, was gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse ist. Wären aber die Grade der Anziehung und der Abstoßung verschieden, so würde nur der Überschuß der größeren Kraft wirksam sein und man hätte nur mit vermindertem Grade wieder Anziehungskraft in der Berührung allein, welches nach dem Bewiesenen nicht möglich ist. Die der Materie wesentliche Anziehung muß daher eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum sein, d. h. die Anziehungskraft, welche der Materie als ihre zweite wesentliche Grundkraft zukommt, ist eine Anziehungskraft in die Ferne.

Wenn die einzelnen Teilchen einer Masse eine Ausdehnungskraft besitzen, die mit der Dichtigkeit, also mit dem Würfel der Entfernung, und zugleich eine Anziehungskraft in die Ferne, die nur mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt, so wird die letztere der Wirksamkeit der ersteren eine Grenze setzen und es wird eine elastisch flüssige Kugel da sein, die durch die Wirkung und Gegenwirkung ihrer beiden Grundkräfte einen bestimmten Grad der Dichtigkeit besitzt, der das Maß der intensiven Erfüllung ihres Raumes ist.

So erklärt sich die Möglichkeit der Gasform oder der Luftform unmittelbar aus der Wirkung der Grundkräfte. Die Möglichkeit der anderen Aggregationsformen erklärt sich nicht so einfach. Bei einer tropfbar flüssigen Masse hängt der Grad ihrer Dichtigkeit nicht unmittelbar von dem Grade des Drucks auf ihre Oberfläche ab, sondern von der inneren Gegenwirkung ihrer Teile; ferner besitzt eine solche Masse eine sehr große Kraft des Widerstandes gegen Zusammendrückung (Mangel an Elastizität) und endlich einen Zusammenhang ihrer Teile (Kohäsion) als tropfenbildende Kraft. Dies läßt sich nur daraus erklären, daß zu jenen beiden Grundkräften noch eine Anziehungskraft in der Berührung hinzutritt. Solche Kräfte können aber nur

zwischen verschiedenartigen Stoffen, d. i. ungleichartigen Teilen, wirken.

Nehmen wir an, daß zwei verschiedenartige elastische Flüssigkeiten sich gegenseitig durchdrungen haben, so ist zwischen die Ausdehnungskräfte jeder Masse eine Anziehung des Ungleichartigen getreten. Es wird dann nicht mehr wie bei elastischen Flüssigkeiten bloß Druck von außen, sondern das Verhältnis der Stärke dieser Anziehung zur Elastizität der Grundstoffe, also innere Gegenwirkung der Kräfte, der Masse eine bestimmte Dichtigkeit geben. Durch die Anziehung des Ungleichartigen in der Berührung wird hier die Abstoßung des Gleichartigen nicht auf Null reduziert, sondern jeder der beiden Grundstoffe behält in der Mischung seine Ausdehnungskraft, aber sie kommt in positive Gegenwirkung mit der Anziehung der ungleichartigen Teile. So erhält die ganze Masse eine innere Kraft des Zusammenhanges (Kohäsion) ihrer Teile, welche ihr ein Bestreben gibt, in möglich kleinster Berührung mit dem Äußeren zu stehen und welche dem Eindringen von außen einen gewissen Widerstand entgegensetzt.

Starre Körper endlich erscheinen unter einer bestimmten Gestalt, die Verschiebbarkeit ihrer Teile an einander ist aufgehoben durch eine Kraft, welche man die Kraft der Reibung genannt hat. Die Natur dieser Starrheit und der Kräfte der Reibung ist bis jetzt noch das große Rätsel der Physik.

Die ursprüngliche Anziehungskraft in die Ferne hat ein ganz anderes Verhältnis zu unserer Sinnesanschauung als die ursprüngliche Zurückstoßungskraft in der Berührung. Jene, wenn wir sie auch noch so gut empfänden, würde uns weder die Gestalt noch das Volumen noch den Ort einer Masse offenbaren, sondern wir würden bloß die Richtung der Anziehung wahrnehmen. Die ursprüngliche Ausdehnungskraft dagegen ist diejenige Eigenschaft der Materie, wodurch sie unmittelbar ihren Raum erfüllt und daher objektiv der Grund für die Wahrnehmungen unseres Tastsinnes. Die Undurchdringlichkeit, ihre unmittelbare Wirkung, ist das erste Kennzeichen der Materie. Daher scheint es, als ob die Zurückstoßung in der Berührung unmittelbar

mit dem Begriffe einer Materie gegeben sei, die Anziehung in die Ferne aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt sei. Weil sie nicht gefühlt, sondern nur erschlossen werden kann, so gewinnt sie leicht den Anschein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob sie nur ein verstecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückstoßung wäre. Genauer erwogen zeigt sich aber, daß sie von nichts weiter abgeleitet werden kann, am wenigsten von der bewegenden Kraft der Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, denn ihre Wirkung ist gerade das Widerspiel der letzteren. Sie von der Wirkung repulsiver Kräfte abhängig machen zu wollen, ist eine Behauptung ohne allen Grund. Ohne eine ursprüngliche Anziehung in die Ferne würde die Bewegung der Weltkörper, ja die wägbare Materie selbst nicht einmal möglich sein.

Rätselhafter ist die Natur der sogenannten Imponderabilien oder der nicht wahrnehmbaren Materie. Wegen seiner allmählichen Fortpflanzung können wir das Licht nicht als eine bloße Wirkung in die Ferne wie die Schwere, sondern wir müssen es als die Wirkung eines beweglichen Stoffes ansehen. Ebenso müssen wir nach unzweideutigen Zeugnissen der Erfahrung für Wärme, Elektrizität und Magnetismus besondere unwägbare Materie als ihre Träger voraussetzen. Dies sind jedoch nicht besondere chemische Grundstoffe, sondern eigene Formen der Aggregation, die wohl aus verschiedenartigen Stoffen bestehen können. Die Optik belehrt uns, daß Licht nichts anderes sei als Wellenbewegung des Äthers, der Äther aber ein elastisches durch den ganzen Weltraum ausgebreitetes Medium, unsperrbar, alles durchdringend und von allen Körpern durchdrungen, ohne Schwere. Von der Konstitution dieses Äthers einen bestimmten Begriff zu geben, ist gegenwärtig noch sehr schwierig. Nach dem Gesetze der quadratischen Abnahme der Lichtstärke mit der Entfernung von dem lichtausströmenden Punkte scheint er die Natur einer ausdehnsamen Flüssigkeit, nach den Erscheinungen der Polarisation die Natur einer tropfbaren Flüssigkeit, und in doppelt brechenden Kristallen, wo verschiedene Achsen seiner Elastizität auseinandertreten, sogar die Natur eines starren Körpers zu besitzen. Obschon

bestimmte Tatsachen der Erfahrung seine Zusammensetzung aus ungleichartigen Teilen zurzeit noch nicht beweisen, so wäre eine solche doch nicht unmöglich.

Der naturphilosophisch einfachste Erklärungsgrund für die Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus wären Stoffe mit Zurückstoßungskräften in die Ferne begabt. Körper, die von ihnen durchdrungen werden können, sind ihre Leiter. Körper dagegen, die für sie undurchdringlich sind, sind Nichtleiter. Körper endlich, an denen sie adhärieren, sind ihre Isolatoren. Gesetzt verschiedene Arten solcher strahlenden Flüssigkeiten, deren gleichartige Teile sich im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung abstoßen, ziehen sich gegenseitig aus der Ferne nach demselben Gesetze an, so entsteht hier ein Gesetz der elektrischen Entgegensetzung und Ausgleichung, woraus sich die Erscheinungen der Polarität und Indifferenz erklären lassen.

Am dunkelsten ist gegenwärtig noch die Natur der Wärme und ihre Verbindung mit dem Lichte.

§ 112.

Metaphysik der Mechanik.

Die metaphysischen Grundbegriffe der Mechanik sind folgende:

Das bewegliche Wesen im Raume ist die Masse,
die Ursache der Bewegung . . . . . Kraft,
die Form der Wechselwirkung der Massen
durch ihre Kräfte . . . . Naturprozeß
oder Naturtrieb.

Diese Begriffe erhalten wir durch die Anwendung der Kategorien auf die Raumwelt. Der Gegenstand der Raumwelt ist die Materie. Die Quantität der Materie in einem Raume ist die Masse und diese das beharrliche Wesen der Körperwelt. Die Eigenschaft der Materie, wodurch sie Ursache von Veränderungen wird, ist ihre Kraft. Hängen die Gegenwirkungen der Massen durch ihre Kraft von einem Gesetze der Wechselwirkung ab, so heißen die dadurch ent-

stehenden Naturerscheinungen ein Naturprozeß oder physischer Prozeß, und wenn eine bestimmte Form der Wechselwirkung in der Körperwelt selbst wiederum Ursache von Veränderungen wird, heißt sie Naturtrieb.

Nun werden die Zustände der Bewegung und ihrer Veränderung rein anschaulich erkannt und bestehen schlechthin nur in äußeren Verhältnissen, so daß auch die Ursachen in der Körperwelt nur Ursachen äußerer Verhältnisse sind und das einzige Innere der Materie in ihren bewegenden Grundkräften besteht, deren Wirkungen jedoch wieder nur äußere Verhältnisse sind. Dadurch erhalten wir folgende metaphysische Grundgesetze der Bewirkung von Bewegungen:

1. Gesetz der Beharrlichkeit von Masse und Kraft: Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert. Auch ihre Grundkräfte sind unveränderlich und nur die Zustände ihrer Bewegung können verändert werden.

Dies Gesetz entspringt aus der Anwendung des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz auf die Raumwelt. Die Substanz der Raumwelt ist die Masse, daher das Gesetz der Beharrlichkeit der Masse. Die Möglichkeit der Masse beruht aber auf ihren Grundkräften. Daher müssen diese unveränderliche Eigenschaften der Materie sein. Wenn die Anziehungskraft der Sonne abnehmen könnte wie das menschliche Gedächtnis, so wäre keine astronomische Planeten- und Kometenberechnung möglich, denn man wüßte alsdann nicht, ob diese Kraft morgen noch dieselbe wäre, die sie heute ist. Jede solche Rechnung setzt stillschweigend voraus, daß die Kraft immer dieselbe bleibt.

2. Gesetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Ein Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genötigt wird, diesen Zustand zu verlassen.

Hier kommt zu dem Gesetze der Kausalität aus der Natur der Raumwelt noch die Äußerlichkeit aller Ursachen

hinzu. Darin und darin allein besteht die Trägheit der Materie. Alle Zustände der Materie bestehen in äußeren Verhältnissen,-sie hat keine inneren Zustände und kein Leben, d. i. keine Kraft der inneren Selbstbestimmung. Das einzige Innere der Massen ist die Grundkraft derselben, welche selber nur eine Ursache der Veränderung äußerer Verhältnisse mehrerer Massen ist.

Die Atomistik spricht der Materie wegen ihrer Trägheit alle Kräfte ab. Aber die Trägheit beraubt die Materie nicht der bewegenden Kräfte, sondern nur der Selbstbestimmung zur Veränderung. Eine Masse kann mit ihrer Kraft nicht ihre eigenen Zustände, sondern nur den Zustand einer anderen Masse verändern. Aus demselben Vorurteil wagte Newton noch nicht die Gravitation als eine Grundkraft der Materie zu betrachten; er bestimmte sie nur als ein Phänomen und nicht als die Ursache des Phänomens.

Die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich zu machen, ist ganz unmöglich; denn eben darum heißen sie Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können. Es ist auch kein höheres Geheimnis in ihnen verborgen. Die Geheimnisse der ewigen Wahrheit liegen nicht in den Prinzipien der Mathematik und Mechanik, sondern in den ästhetischen Ideen, in dem Zauber der Schönheit der Form.

3. Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In allen unmittelbaren Gegenwirkungen zwischen zwei Massen erhält jede die gleiche Quantität der Bewegung, aber die eine in entgegengesetzter Richtung als die andere[93].

Newton demonstriert dies so*. Zwischen den Körpern A und B, die sich gegenseitig anziehen, befinde sich ein Hindernis, wodurch ihre Annäherung unmöglich wird. Würde der Körper A mehr gegen B gezogen, als B gegen A, so würde das Hindernis durch den Druck des Körpers A mehr gedrängt werden, als durch den Druck des Körpers B. Der

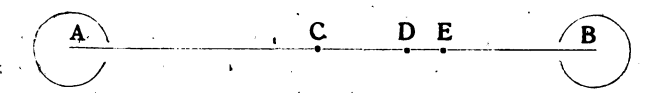
* Principia ph. nat. math. Axiomata Schol.

stärkere Druck von A würde das System beider Körper samt dem dazwischen befindlichen Hindernis in gerader Richtung nach B zu bewegen und es würde dasselbe mit immer beschleunigter Bewegung in den freien Raum ins Unendliche hinausgehen, was widersinnig und dem Gesetz der Trägheit zuwider ist. Denn nach diesem Gesetz kann kein Körper sich eine Bewegung selbst geben. Beide Körper müssen daher das Hindernis ihrer Annäherung gleich stark drücken und daher ziehen sie sich auch gegenseitig gleich an.

Dieses Gesetz entspringt vermöge des Gesetzes der Trägheit aus dem metaphysischen Grundsatz der Wechselwirkung. Nach dem letzteren ist alle äußere Wirkung in der Welt Wechselwirkung. Das Gesetz der Trägheit aber läßt keine innere Ursache von Veränderungen der Bewegung eines Körpers zu. Die Kraft, die zwischen zwei Massen oder den Mittelpunkten dieser beiden Massen wirkt, ist nur die Ursache, daß sich diese beiden Punkte nach einem gewissen Gesetze wechselseitig nähern oder voneinander entfernen. Diese Kraft wird nicht den inneren Zustand der einen oder der anderen Masse, sondern das äußere Verhältnis (der Lage) beider Massen gegeneinander verändern. Durch die Wechselwirkung beider Massen vermittels ihrer Kräfte kann nur die Größe der geraden Linie zwischen ihren Mittelpunkten vergrößert oder verkleinert, diese Linie aber nicht gedreht werden. Denn Drehung dieser geraden Linie ist keine Veränderung des Verhältnisses beider Punkte gegeneinander, sondern eine Veränderung ihrer gemeinschaftlichen Verhältnisse gegen den Raum und andere Punkte. Diese Drehung würde also eine innerlich bestimmte Veränderung der Verhältnisse dieser Punkte gegen den äußeren Raum sein, gegen das Gesetz der Trägheit.

Da nun bei aller unmittelbaren Wechselwirkung zweier Massen durch ihre Grundkräfte die Veränderung des Verhältnisses, d. i. die Bewegung zwischen beiden, durchaus wechselseitig ist (so viel der eine Körper jedem Teil des anderen näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Teil des ersteren), und da es hier bloß auf die Vergrößerung oder Verkleinerung der geraden Linie zwischen ihnen an-

kommt, so müssen die Bewegungen beider Massen oder ihrer Mittelpunkte in dem relativen Raume konstruiert werden, in welchem diese beiden Punkte gegeneinander in relativer Ruhe sind.



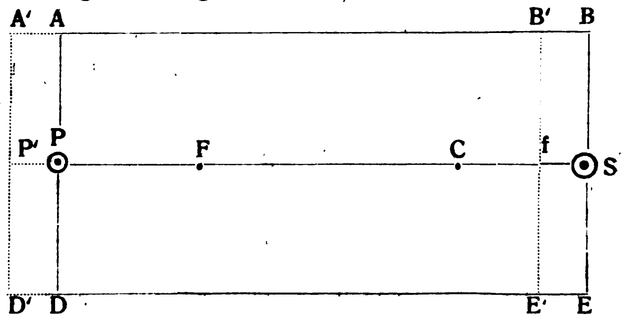
A und B seien zwei gleichförmig dichte kugelförmige Massen, die so aufeinander wirken, als ob die Kraft einer jeden Kugel von ihrem Mittelpunkte ausginge. Sie seien anfangs in Ruhe gegeneinander und fangen nun an, sich aus der Ferne gegenseitig anzuziehen, d. i. sich gegenseitig zu nähern. Die Kraft einer jeden kann nur das gegenseitige äußere Verhältnis, d. i. die Entfernung beider Massen, verändern. Dasselbe was die Masse A der Masse B tut, dasselbe erleidet sie auch wiederum von der Masse B. Was tut nun die Masse A? Sie setzt eine so große Quantität von Materie in Bewegung als die Masse B enthält und dieser gibt sie eine bestimmte Geschwindigkeit in der Richtung von B nach A. Es wird daher auch A durch B eine Größe der Bewegung erhalten, welche derjenigen genau gleich ist, welche sie selbst erzeugt, aber in der entgegengesetzten Richtung von A nach B.

Sei nun die Masse beider Kugeln gleich groß, so wird jede der anderen die gleiche Geschwindigkeit geben. Sie werden also in gleichen Zeiten gleiche Wege zurücklegen und daher in dem Punkte C in der Mitte zwischen A und B zusammentreffen.

Ist die Masse B doppelt so groß als die Masse A, so wird A jetzt eine doppelt so große Masse als es selbst ist, in Bewegung setzen, B aber wird A mit doppelter Kraft ziehen und ihm also die doppelte Geschwindigkeit geben. Auf der einen Seite bewegt sich die zweifache Masse mit der einfachen Geschwindigkeit und auf der anderen Seite die einfache Masse mit der doppelten Geschwindigkeit. In derselben Zeit wird also A einen doppelt so großen Weg wie B zurücklegen und sie werden in dem Punkte D zusammentreffen, wenn AD $= {}^2/_3$ und BD $= {}^1/_3$ von BA ist. Ist B

dreimal so groß wie A, so wird durch A die dreifache Quantität von Materie bewegt, A selbst aber erhält durch B die dreifache Geschwindigkeit und es wird in derselben Zeit einen dreimal so großen Weg wie B zurücklegen. Beide Massen werden also in E zusammentreffen und es wird AE = $^3/_4$ und EB = $^1/_4$ von AB sein, d. i. es wird sich verhalten AE : EB = 3 : 1. Diese Schlüsse setzen sich so weiter fort, und wenn man allgemein die Massen von A und B mit m und M und ihre Geschwindigkeiten mit c und C bezeichnet, so wird immer mc = MC bleiben, d. i. die Quantität der Bewegung (das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit) ist auf beiden Seiten gleich, nur in entgegengesetzter Richtung.

Der Punkt C, D oder E (je nach Verhältnis der beiden Massen A und B) heißt der Schwerpunkt des Systems beider Massen und man kann ihn so betrachten, als ob daselbst der Sitz der Kraft wäre, welche beide Massen einander zu nähern strebt. Dieser Punkt kann durch keine innere Gegenwirkung dieser Massen verrückt werden.



Die Masse des Körpers S sei dreimal so groß wie die Masse des Körpers P und C ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt. P erhalte durch S die Beschleunigung PF und S durch P die Beschleugnigung Sf, so wird sich verhalten PF : Sf = 3 : 1. Setzt man nun voraus, daß der Körper S in dem Raume ABDE, in welchem wir beobachten, ruhe, so muß man diesem Raume samt den darin befindlichen Körpern die Bewegung Sf geben, und es wird, den Körper S in f als ruhend vorausgesetzt, der andere Körper die Be-

wegung P′F zu haben scheinen. An dieser Bewegung der Ebene ABDE nach A′B′D′E′ nimmt allein der Schwerpunkt C keinen Anteil, sondern bleibt in Ruhe. So konstruiert die theoretische Astronomie, welche die Bewegung der Planeten und Kometen auf die r u h e n d e Sonne bezieht. Nach dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung beschreibt aber die Erde (und ebenso auch jeder andere Planet) ihre Bahn nicht um die ruhende Sonne, sondern beide Körper bewegen sich um ihren Schwerpunkt als den gemeinschaftlichen Brennpunkt in einander ähnlichen, aber verkehrt liegenden Ellipsen, deren Dimensionen sich umgekehrt wie ihre Massen verhalten. So konstruiert in der Tat die Mechanik des Himmels oder die physische Astronomie*.

Das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung macht es möglich, daß wir die Veränderungen der Körperwelt der Rechnung unterwerfen können. Ohne dieses Gesetz würden wir Wirkung und Gegenwirkung gar nicht gegeneinander abmessen und die Verhältnisse der Wechselwirkung auf mathematische Gleichungen bringen können. Um aber im einzelnen Falle eine wirkliche numerische Berechnung darauf zu gründen, muß man einerseits noch die Intensität der Kraft, andererseits aber auch das Gesetz kennen, nach welchem zwei Massen sich ziehen, drücken oder stoßen. Dieses Gesetz, welches immer eine Funktion des Raumes, durch den sich die Kraft ausbreitet, in seinem Ausdruck enthalten wird, kann nur durch Induktion gefunden werden. Dies ist bis jetzt nur in der Astronomie gelungen. Das Gesetz der Gravitation ist das Naturgesetz, welches den Sternenlauf an die hier nachgewiesenen Grundsätze der Mechanik knüpft und wodurch es möglich geworden ist, die Astronomie zur M e c h a n i k d e s H i m m e l s auszubilden, so daß jetzt alle Lehrsätze der Astronomie nur Folgesätze eines einzigen mechanischen Theorems, nämlich des Gesetzes der allgemeinen Schwere sind.

---

* Die aus dem Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung sich ergebenden Konstruktionen der himmlischen Bewegungen findet man in Newtons Princ. L. I. Prop. LVII. Bohnenbergers Astronomie § 296. Möbius' Mechanik des Himmels § 81.

Der elliptische Umlauf der Planeten um die Sonne entsteht aus der Verbindung der Gravitation mit der Tangentialbewegung jedes einzelnen Planeten. Die Anziehungskraft der Sonne lenkt den Planeten stetig von der Tangente an jedem Punkte seiner Bahn ab. Wenn dieses Band der Gravitation plötzlich zerrisse, so würde der Planet in der Tangente an den Punkt seiner Bahn, wo dieses Ereignis eintrat, mit der Geschwindigkeit, die er gerade in diesem Augenblick hatte, in den unendlichen Weltraum hinauswandern. Die Tangentialbewegung ist mithin keine Wirkung einer Kraft, sondern sie ist ein rein geometrisches Verhältnis der bewegten Masse zum Raum, ein ursprünglicher Zustand der Materie. Unter der Bedingung dieses Zustandes wirken die Anziehungskräfte der Himmelskörper aufeinander.

Die Formen der Wechselwirkung in der Körperwelt werden also von den Gesetzen der Gegenwirkung durch Grundkräfte allein nicht vollständig bestimmt. Neben dem dynamischen Verhältnis der Grundkräfte steht immer noch ein bloß geometrisches, ein Verhältnis des ursprünglichen Zustandes der Materie. Durch die Verbindung von beiden kommt erst das zustande, was das innere Getriebe eines Naturprozesses, das Triebwerk eines Naturmechanismus ausmacht, das, was wir Naturtrieb nennen. Z. B. der Wechsel der Jahreszeiten, dieser große Pulsschlag im Leben der Natur, ist nicht die Wirkung einer besonderen Kraft, sondern der Erfolg aus dem jährlichen Umlauf der Erde um die Sonne. Er hängt außer der Gravitation auch noch von der Tangentialbewegung der Erde, von der Schiefe der Ekliptik und der beständigen Parallelität der Erdachse ab. Das ganze Triebwerk eines Mechanismus kann, wie hieraus erhellt, die Ursache von Wirkungen sein. Solche Wirkungen sind nicht die Wirkungen einer besonderen Kraft oder eines besonderen Stoffes, sondern die Wirkungen eines Ganzen der Wechselwirkung. Einen solchen Grund der Kausalität nennen wir gerade zum Unterschied von Kraft einen Naturtrieb.

§ 113.

Metaphysik der Morphologie.

Die mathematische Naturphilosophie umfaßt außer der Mechanik (Bewegungslehre) auch noch die Morphologie (Gestaltungslehre). Die Gesetze der Gestaltung, nach denen die Massen fortwährend ihre Bildungen und Umbildungen erhalten, sind die Gesetze, nach denen sich die Formen der körperlichen Wechselwirkungen bestimmen. Nun haben wir soeben gefunden, daß diese Formen der Wechselwirkung, welche die Wirklichkeit des Gestalteten entstehen lassen, nicht nur aus der Gegenwirkung der Grundkräfte, sondern aus dieser im Verhältnis zum Raum und zu der Bewegung in ihm erklärt werden müssen. Zu der Notwendigkeit der Verknüpfung in der Wechselwirkung der Massen kommt also hier noch die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung nach Verhältnissen der Nebenordnung in Zeit und Raum. Dazu gesellt sich nun hier noch ein eigentümliches Gesetz, welches diese Zufälligkeit auf bestimmte feste Grenzen einschränkt und der morphologischen Weltansicht ihren besonderen Charakter gibt. Dies ist das Gesetz der Spezifikation.

Metaphysisch müssen wir nämlich die Art und den Grad der Realitäten unterscheiden. Die Arten der Beschaffenheiten lernen wir nur empirisch kennen, daß aber jede Art noch eine Vielheit des Gleichartigen, eine Größenbestimmung der Grade in sich enthält, ist eine der Beschaffenheit anhaftende Bestimmung a priori, welche durch die notwendige Eintragung der Beschaffenheiten in die reine Anschauung von Zeit und Raum zum Gesetz unserer Wahrnehmungen wird.

Durch dieses Gesetz des Grades ist die Erkenntnis der Realitäten selbst den Gesetzen der Größe und bedingungsweise dem Gesetze der Stetigkeit unterworfen. Alles erscheinende Entstehen und Verschwinden von Beschaffenheiten, z. B. von Lust, Helligkeit u. s. f., fordert ein stetiges Durchlaufen ihrer Grade von Null aufwärts zur Null abwärts. Aber der Wechsel dieses Entstehens und Verschwindens selbst

ist für die Wahrnehmung nicht an das Gesetz der Stetigkeit und an keine unmittelbare Bestimmung a priori gebunden.

Verschiedene Beschaffenheiten unterscheiden sich also entweder der Art oder nur dem Grade nach, z. B. Orange und Purpur sind spezifisch, die größere oder geringere Intensität dieser Farben bloß gradweis verschieden. So gehört z. B. dem Gesichtssinn der Farbenkreis. In diesem liegen die verschiedenen Arten der Farben nebeneinander, gesondert von Zwischenraum zu Zwischenraum; aber die Lichtwellen, als Träger der Farben, unterscheiden sich nur durch ihre größere oder geringere Länge, d. i. der Größe nach. Hier sind unendlich viele Zwischenstufen möglich, dort nicht. Ebenso treten die verschiedenen Töne in der Oktave der Art nach auseinander, obschon die Schwingungen stetig ineinander übergehen können.

Dieses Gesetz der Spezifikation gilt nicht bloß für die sinnesanschaulichen Beschaffenheiten, sondern auch für die Gestalten und Stoffe der Körper. Es gibt nur eine geringe Anzahl von Grundstoffen oder chemischen Elementen, aus denen alle anderen Stoffe zusammengesetzt sind. Diese Verschiedenartigkeit der chemischen Grundstoffe ist das erste qualitativ gegebene, was sich aus gar keiner Theorie ableiten läßt. Die Verbindung der chemischen Elemente erfolgt ferner nach festbestimmten proportionierten Verhältnissen, sodaß alle Mannigfaltigkeit der Formbildungen in der Natur beschränkt ist. So bringt das Gesetz der Spezifikation einen gewissen empirischen Schematismus an die Kategorien, demzufolge die Masse als Stoff und die Form der Wechselwirkung als bestimmter Bildungstrieb spezifiziert ist. Darauf beruht die Konstanz der Arten.

Durch dieses Gesetz der Spezifikation oder der Artunterschiede wirft die Natur unwandelbare Gesetze der Zeichnung zwischen allen Wechsel der Erscheinungen, indem sie sich in ihren Bildungen an einen festen Typus hält. Ohne dieses Gesetz würden alle Bildungen und Gestaltungen in proteusartigen Verwandlungen stetig ineinander übergehen wie die Gebilde eines wallenden Nebels, eine feste Eingrenzung des Ungleichartigen wäre nicht vorhanden, unserer

Einbildung bliebe keine scharfe Auffassung der Gegenstände und dem Verstande wäre es unmöglich, sie nach Begriffen zu ordnen.

Das Gesetz der Spezifikation ist das einzige metaphysische Gesetz, welches nicht aus der spekulativen Grundform der metaphysischen Erkenntnis entspringt, sondern das uns die Natur entgegenbringt. Es ist also ein der Vernunft selbst fremdes Gesetz. Dieses Gesetz macht es, daß sich unsere Anschauung so willfährig zeigt, mit den Bedingungen des Verstandes zusammenzustimmen, d. i. Begriffe bilden zu lassen. Durch dieses Gesetz erweist uns die Natur gleichsam eine Gunst, indem sie unserem begriffebildenden Verstande entgegenkommt. Wir finden eine Gesetzlichkeit da, wo wir keine zu erwarten haben, und diese Gesetzlichkeit können wir nur bewundern, aber nicht erklären. So öffnet dieses Gesetz den Spielraum für die ästhetischen Vorstellungsweisen.

§ 114.

Die 5 möglichen Naturprozesse.

Der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung schreibt jedem Ganzen der Wechselwirkung in der Körperwelt einen Mechanismus vor, dessen bestimmte Form einerseits von der Natur der in Gegenwirkung begriffenen Kräfte, andererseits von den räumlichen Bedingungen abhängt, unter denen die in Gegenwirkung befindlichen Massen aufeinander wirken. Nach der Natur der Grundkräfte kann es folgende Arten solcher Mechanismen von Naturprozessen geben:

1. Gravitationsprozesse, in welchen schwere Massen durch ursprüngliche Anziehung aus der Ferne in Gegenwirkung sind (Schwere).

2. Undulationsprozesse unter der Herrschaft zurückstoßender Kräfte in der Berührung (Elastizität).

3. Polarisationsprozesse unter der Herrschaft zurückstoßender Kräfte in die Ferne (Polarität).

4. Neutralisationsprozesse unter der Herrschaft anziehender Kräfte in der Berührung (Verwandtschaft).

Dazu kommen noch 5. die eigentlichen Prozesse der Gestaltung und Erstarrung, die morphotischen Pro-

zesse, deren unter den Bedingungen des Gesetzes der Spezifikation stehenden Naturtriebe Bildungstriebe genannt werden*.

Betrachten wir aber die Naturprozesse nicht rücksichtlich der in ihnen waltenden Grundkräfte der Materie, sondern rücksichtlich ihrer Form, so gibt es teils Prozesse mit stabilem, teils Prozesse mit beweglichem Gleichgewicht. Bei jenen zeigt sich ein Streben zur Ruhe im Gleichgewicht, bei diesen ein Streben nach Kreislauf. Bei jenen hört die Bewegung endlich völlig auf und es tritt Ruhe ein, indem die einander gegenwirkenden Kräfte das Gleichgewicht halten. Bei diesen erhält sich der Prozeß selbst, indem nach der periodischen Wiederholung einer Reihenfolge von Bewegungen das Ende wieder auf den Anfang zurückführt. Jene gehören einem mechanischen, diese einem organischen Naturtriebe an.

Für die Naturphilosophie ist die Entscheidung der Frage von Wichtigkeit, welcher dieser Triebe im Ganzen der Naturverwandlungen der vorherrschende sei, ob das Streben nach Gleichgewicht oder das Streben nach Kreislauf. Nehmen wir an, das Gesetz des Gleichgewichts und der Ruhe sei das oberste in der Natur, so müssen wir die Geschichte der Welt mit einem Chaos anfangen, in welchem alle Stoffe in der höchsten Gärung begriffen waren und der Ablauf der Begebenheiten wird eine allmähliche Besänftigung dieses Ungestüms bringen bis zur gänzlichen Erstarrung im Gleichgewicht, wo mit der Aufhebung aller Bewegung auch die Natur vernichtet wäre. Dies gäbe eine unserer Auffassung von Zeit und Raum nicht entsprechende endliche Geschichte der Welt. Auch widerspricht diese Annahme dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, nach welchem die Quantität der Bewegung in der Welt immer dieselbe sein muss. Nimmt man hingegen das Gesetz des Kreislaufes als das oberste in der Natur an, so gibt es nur relativen Anfang oder Ende und keine absoluten Anfänge, die Geschichte der Welt wird

---

* S. meine Theorie der Induktion. Kap. 11.

unendlich und die Größe der Bewegung in ihr erhält sich im Ganzen immer auf gleicher Höhe.

Hier blicken wir nur mitten in die Naturumwandlungen hinein. Die Geschichte der Welt wird nicht von einem ersten schlechthin gestaltlosen Chaos auslaufen, sondern jeder Anfang ist nur ein verhältnismäßiger Anfang einer gewissen Reihe von Begebenheiten, welche mit einem aus der Vorzeit bestimmten Zustand der Gestaltung anfängt und ihre Bildungen durch eine bestimmte Reihenfolge von Gestaltenwechsel fortsetzt. Jedes in sich geschlossene System von Körpern wird unter der Herrschaft organisierender Triebe durch seine inneren Gegenwirkungen eine periodisch wiederkehrende Reihenfolge von Begebenheiten ohne Anfang und Ende zeigen. Diese kleineren Kreise werden durch äußere Einwirkungen aus einem größeren System abgeändert und gebrochen werden können. Herrscht aber in diesem größeren System wieder ein organisierender Trieb, so geschieht dies nur durch Verschlingung in größere Kreise nach einem Gesetze der Wiederkehr der Erscheinungen nach längeren Zeiträumen.

Daß aber dieses Gesetz des Kreislaufes in der Wechselwirkung materieller Substanzen das vorherrschende ist, das geht aus folgendem hervor. Die eigentlich positiv bildenden Kräfte in den Naturtrieben sind die anziehenden. Die abstoßenden Kräfte verhalten sich in bezug auf die Gestaltungen nur negativ. Die Zurückstoßung wirkt nämlich in die Ferne für sich nur ausscheidend und trennend, und in der Berührung nur widerstehend, so daß alle bestimmte Bildung erst durch Anziehungen vermittelt werden muß. Anziehung in der Berührung findet aber nur untergeordnet zwischen ungleichartigen Stoffen statt, und führt nach erreichtem Gleichgewicht zur Ruhe. Alle Einwirkungen nur in der Berührung stehen immer unter der Bedingung einer früheren Wirkung aus der Ferne und können sich selbst nur da zeigen, wo entgegengesetzte Wirkungen aus der Ferne sich im relativen Gleichgewicht erhalten. Das Verhältnis der Wirkung aus der Ferne ist also allein das ursprüngliche. Die Anziehung aus der Ferne ist daher die vorherrschend gestaltende Kraft im Welt-

all. Durch sie kommt alles mit jedem in Wechselwirkung, während die nur in der Berührung wirkende Kraft einen viel beschränkteren Einfluß zeigt, weil durch sie nur die in Berührung befindlichen Massen in Gegenwirkung kommen. Durch die Vorherrschaft der durchdringenden Anziehungskraft in den Naturtrieben ist aber auch zugleich im Großen die Vorherrschaft der organisierenden Naturtriebe in der ganzen Natur bestimmt.

Ein andauerndes körperliches Gebild, das durch einen mechanischen Trieb, also nur nach einem Gesetz des Gleichgewichts, gestaltet ist, ist ein toter Körper. Ein andauerndes körperliches Gebild dagegen, welches durch einen organischen Trieb, also nach einem Gesetze der Selbsterhaltung seiner Bewegungen gestaltet ist, ist ein organisiertes Gebild oder ein belebter Körper.

Es gibt keine mit einer besonderen Lebenskraft begabten Stoffe, sondern dieselben Stoffe, welche auch in anorganischen Verbindungen vorkommen, werden durch den Lebensprozeß in organische Verbindung gebracht. Das Leben besteht also nicht in einer besonderen Beschaffenheit der Materie, sondern in einer bestimmten Form der Wechselwirkung der Stoffe. Leblosigkeit ist der metaphysische Grundbegriff der Materie und eben darum steht notwendig alles Körperliche unter dem Gesetz der Trägheit sowie der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Das körperliche Leben kommt auf lauter äußere Verhältnisse der Zusammensetzung zurück, in denen nur mechanische Gesetze der Wechselwirkung herrschen. Ein wahrhaft lebendiges Wesen ist immer ein geistiges Wesen. Denn Leben hat das, was sich aus einem inneren Prinzip selbst bestimmt, während der Organismus nur durch die Einheit eines Systems von äußeren Einwirkungen und Gegenwirkungen besteht. Eine gewisse Form von verbundenen Gestaltungen und Bewegungen erhält sich selbst nach einem bestimmten Gesetz. Dieses Gesetz nun können wir die körperliche Seele nennen (Anima im Unterschiede von Animus). Diese Seele ist aber weder ein Geist noch auch eine Grundkraft oder ein Grundstoff der Materie, sondern nur die Form der Wechselwirkung körperlicher Teile,

durch welche sich unter dem Gesetz eines organisierenden Triebes ein Gebild gestaltet. Wir verstehen dann hier unter „Leben“ nicht, wie für den Geist, ein wahrhaft inneres Vermögen seine Zustände zu verändern, sondern nur ein Analogon desselben, indem sich zwar in dem organisierten Körper ein solches inneres Prinzip der Selbstgestaltung und Selbstentwicklung zeigt, dieses aber auf lauter äußeren Verhältnissen mechanischer Gegenwirkungen beruht. Wir dürfen also eigentlich von keinem Prinzip des Lebens in der Materie sprechen, denn jedes Leben ist uns nur ein Inneres. Leben kann wohl durch die Materie erscheinen, aber niemals in der Materie. In der Materie, in der alles nur aus äußeren Verhältnissen zusammenkommt, gibt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organisation. Diesem entspricht das innere Leben. Die Einheit eines organischen Triebes oder das Prinzip der Lebensbewegungen in einem organisierten Körper ist das Hilfsmittel, durch welches wir allein äußere Verhältnisse des geistigen Lebens zu erkennen vermögen. Seinen eigenen Geist findet der Mensch in der Körperwelt an die organische Form seines Leibes gebunden und dem analog findet er andere Menschen in Gemeinschaft mit sich. Dieselbe Analogie läßt uns geistiges Leben anerkennen und ahnen im Tierleben wie im Pflanzenleben, ja durch das Ganze der Natur, wo uns die Körperwelt unter organischen Formen erscheint.

Da die morphologische Weltansicht die anfängliche ist und in dieser die geistige mit der körperlichen Ansicht der Dinge sich zusammenfindet, so sind unsere meisten Begriffe von körperlichem Dasein nicht durch die Art der Massen, sondern durch die Art der Gestaltung entstanden. Dinge sind uns daher nicht nur erstarrte Gestalten, wie Kristalle und Gebirge, die in Ruhe bleiben, sondern vorzüglich Formen des Werdens, Reihenfolgen von Begebenheiten, deren Form unter einem bestimmten Gesetz fortdauert. So sind Quellen, Flüsse, Pflanzen und Tiere Dinge der letzteren Art, welche durch eine ihnen inwohnende Seele, das heißt durch einen organischen Naturtrieb bestehen.

Nach den oben bewiesenen Sätzen ist die Natur

selbst ein organisiertes Ganze. In diesem Sinne kann man daher auch von einem allgemeinen Leben der Erde, ja von einem Leben der ganzen Natur reden. Dieses Leben besteht aber nicht durch ein oberstes bildendes Wesen in der Materie, durch eine Weltseele, sondern die Grundkräfte der Bewegung werden zu organisierenden Kräften nur durch wechselseitiges Verhältnis im Raume und zum Raume. Es ist daher ein allgemeines Gesetz des Kreislaufes in der Natur. Das bildende Prinzip in der Natur ist daher auch nicht das Gesetz, welches die Wirkung bestimmt, d. h. nicht das Gesetz der Grundkraft, sondern das Gesetz, wodurch die Gemeinschaft der Dinge besteht, das Gesetz ihrer Wechselwirkung. Dies höchste Gesetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinschaft) fällt aber unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung. Es berechtigt uns zwar, durch das Ganze der Natur organisierte Formen zu erwarten, bestimmt aber nirgends für den einzelnen Fall die Form selbst. Es ist also nur ein regulatives und kein konstitutives Prinzip. Deswegen erscheint uns das materielle Leben immer als ein freies Spiel organischer Formen.

§ 115.

Schluß: Selbständigkeit und Beschränktheit der materiellen Weltansicht.

Auf den hier nachgewiesenen Grundlagen ruht die hylologische Weltansicht der mathematischen Physik. An dieser Weltansicht ist zweierlei bemerkenswert: ihre wissenschaftliche Selbständigkeit einerseits und ihre Beschränktheit andererseits.

Ihre Selbständigkeit beruht auf der Selbständigkeit der Naturgesetze. Leibniz konnte noch ohne Bedenken die Naturgesetze als Ausflüsse des göttlichen Willens betrachten, aber diese Vorstellung der Abhängigkeit der Naturgesetze von der Willkür Gottes muß man aufgeben, so wie man mit Newton die Selbständigkeit derselben begriffen hat. Mit diesen Naturgesetzen hat es eine ganz andere Bewandtnis als mit allen menschlichen Gesetzen und Anordnungen. Ein Gesetz im Staate oder jeder anderen Menschengesellschaft ist durch den Gesetzgeber da, der es gegeben

hat. Der Gesetzgeber macht es und verkündet es. Das ist eine äußere Tat. Aber die Grundsätze der Mechanik, die höchsten Naturgesetze, sind gar nicht äußerlich gegeben, sondern es sind Wahrheiten a priori, deren Wahrheit wir in uns selbst innewerden. Man kann nicht sagen, Gott habe zugleich mit der Materie diese Naturgesetze mit erschaffen. Denn einmal hat die Natur keinen Anfang in der Zeit, dann ist die Schöpfung der Materie wegen der Beharrlichkeit der Masse überhaupt nichts, noch viel weniger aber bedarf das Naturgesetz eines Urhebers. Das, was erschaffen oder hervorgebracht wird, muß ein wirkliches Ding sein. Das Gesetz ist aber kein Ding, sondern eine Form der Verknüpfung der Dinge. Diese Form ist ferner selbstständig, aber nicht abhängig. Nur das, was abhängig ist, dessen Dasein einen Anfang hat, bedarf eines Urhebers. Das Kausalgesetz und so jedes andere metaphysische Grundgesetz ist nicht wie das Gesetz Mosis auf dem Berge Sinai zu einer gewissen Zeit und an einem bestimmten Orte gegeben worden, sondern es besteht zu jeder Zeit und allerorten, es ist eine Wahrheit, die nicht durch eine andere, sondern durch sich selbst gilt, die daher auch von nichts anderem abgeleitet werden kann. Wir sind gewiß, daß ein solches Gesetz weder aufgehoben noch abgeändert werden kann, daß es in alle Zukunft hinaus ebenso gelten wird, wie es in der Gegenwart gilt und durch alle Vergangenheit gegolten hat. Diese Selbständigkeit der Naturgesetze ist die Basis der hylologischen Weltansicht. Aus diesen selbstverständlichen Prinzipien entwickelt sich dann eine Wissenschaft durch mathematische Konstruktionen und Beweise, in der alles erklärlich ist, was in ihren Kreis gehört. Die hylologische Weltansicht gründet sich aber eigentlich auf das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Denn dies ist das Gesetz der Wechselwirkung für die Welt der Masse und Kraft. Alles aber, was dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung gehorcht, hat den Gang einer Maschine, indem Kraft und Last im beharrenden oder beweglichen Gleichgewicht schweben. Die Welt der Masse und Kraft, die diesem Gesetze unterworfen ist, muß daher gleichfalls einer Maschine gleichen. Aber der Gang dieser Ma-

schine wird nicht durch äußere, sondern durch innere Kräfte geregelt. Die Triebkraft ihrer Bewegungen ist durch kein Kunstwerk vermittelt, sondern liegt in den der Masse ursprünglich innewohnenden Grundkräften und gehört also zum Wesen der Materie selbst. Die Welt der Masse bedarf daher keines Urhebers und keines Maschinenmeisters; sie ist das wahre und einzige Perpetuum mobile, eine Maschine, die sich selbst baut, von selbst bewegt, selbst erhält, selbst reguliert und alle ihre Störungen selbst wieder ausgleicht. Das Dasein der Körperwelt ist sich selbst genug und bedarf weder seinem Sein noch seiner Veränderung nach eines Prinzips außer ihr. Die hylologische Weltansicht ist daher durch und durch atheistisch, ganz und gar irreligiös.

Aber diese Weltansicht ist auch beschränkt. Sie langt nicht weiter, als die Welt der Bewegungen geht. Darüber hinaus hat ihre Macht ein Ende. Wir können wohl in der Welt der Bewegungen den Ablauf der Begebenheiten einsehen, hingegen alle Gesetze der Veränderung von Beschaffenheiten bleiben nur Gegenstand der Kenntnis, der Wahrnehmung, und können nie Gegenstände der Einsicht werden. Dies ist das wichtigste Grundgesetz der Beschränkung für die Wissenschaftlichkeit oder die Erklärbarkeit in aller menschlichen Erkenntnis. Den Zusammenhang der Farben mit dem Lichte, die Abhängigkeit der Tonspiele von den Schwingungen der Luft und der Saiten können wir nur nach unvollständigen Induktionen erkennen. Die empirischen Anschauungen von Farbe, Ton usw. stehen zwar unter den mathematischen Bedingungen der Zusammensetzung in Zeit und Raum und tragen daher auch ihre Raum-, Zeit-, Zahl- und Gradbestimmungen an sich, aber wir können weder die Arten, noch den Wechsel (die Verwandlungen) jener Beschaffenheiten aus den Bewegungen der Materie erklären. Ich kann z. B. nach mathematischen Theorien klar einsehen, wie die Schwingungen der Saiten erfolgen, sich der Luft mitteilen, an das Ohr anschlagen; ich kann demgemäß musikalische Instrumente bauen und auf diesen den Tonspielen der Musik ihre Zeit- und Ortsbestimmungen geben. Die Art aber, wie

diese Bewegungen regelmäßig mit dem Hören der Töne und dessen Veränderungen verbunden sind, bleibt mir immer nur eine Sache der Kenntnis, von der ich zwar weiß, wo sie ist, von der ich aber nichts einsehe, so daß mir der wahre Zusammenhang dieser Tonspiele mit den schwingenden Bewegungen doch immer ein Geheimnis bleibt.

Endlich entscheidet der Atheismus der hylologischen Weltansicht nichts für oder wider das Dasein der Gottheit. Denn diese Weltansicht ist nur das Fußgestell der menschlichen Einsicht, und weit davon entfernt, der Dinge ewiges wahres Wesen zu zeigen, ist sie nichts als ein beharrliches Bild in der Anschauung der Menschen, dem nur eine endliche Wahrheit zukommt; sie bildet gleichsam nur die feststehende Wand jener Platonischen Höhle, an welcher die Bilder von den Gestalten der Oberwelt vor den Blicken der gefesselten Menschen vorüberziehen. Vor den Ideen der ewigen Wahrheit verschwindet jene Selbständigkeit der Naturgesetze als nur zur endlichen Ansicht der Dinge gehörend. Denn das wesenlose Schicksal, der Herr der Naturwelt, besitzt keine transzendentale Realität und ist an sich nichts.

2. Die Metaphysik der inneren Natur[94].

§ 116.

Das Ich und seine Tätigkeiten. — Reine Apperzeption und innerer Sinn.

Die Metaphysik der inneren Natur hat es mit der Anwendung der allgemeinen metaphysischen Grundbegriffe und Grundsätze auf die innere Erfahrung zu tun. Der Gegenstand der inneren Erfahrung ist der Geist des Menschen. Um die Naturgesetze der Organisation des menschlichen Geistes zu bestimmen, wollen wir die innere Erfahrung analysieren und das Formelle von dem Materiellen darin sondern.

Die innere Erfahrung wird in Sätzen wie folgende ausgesprochen: Ich sehe den Kastanienbaum dort stehen; ich höre die Nachtigall schlagen; ich freue mich über den Ausgang dieser Sache; ich will jetzt das tun usf.

Alle diese Urteile haben immer ein und dasselbe Subjekt, aber verschiedene Prädikate. Das Subjekt von allen diesen

Sätzen ist die Vorstellung „Ich". Diese Identität des Subjekts in allen Sätzen aus innerer Erfahrung ist das erste, was wir hier bemerken müssen. Die Vorstellung von diesem identischen sich immer gleichbleibenden Subjekt (die Vorstellung Ich) heißt das reine Selbstbewußtsein.

Von meinem Ich sage ich aus, daß es sieht, hört, sich freut usw. Mein Sehen, meine Freude, mein Wollen usw. sind Äußerungen meines Ichs, Tätigkeiten meines Geistes. Diese Geistestätigkeiten erkenne ich unmittelbar, ohne ihre Erkenntnis erst aus etwas anderem zu schließen. Unmittelbar kann ich nur meine eigenen Vorstellungen, Gefühle, Wünsche usw. erkennen. Kein Mensch kann in mein Inneres sehen, aber ebensowenig kann ich in das Innere eines anderen blicken. Was ich z. B. in diesem oder jenem Augenblicke wünsche, das weiß ich unmittelbar und ohne weiteres. Dagegen bei aller Aufmerksamkeit auf die Wünsche meines Freundes kann ich dieselben doch nur erraten, aber nicht direkt in seiner Seele lesen.

Was ich innerlich in mir wahrnehme, sind Zustände meines Inneren. Zustände kann es aber nicht geben ohne einen Gegenstand, an dem sie vorkommen. Dieser Gegenstand wird hier durch das sich immer gleichbleibende identische Subjekt der inneren Erfahrungsurteile vorgestellt. Das Subjekt aller meiner inneren Erfahrungsurteile ist zugleich das Objekt meiner inneren Erfahrung. Das Verhältnis des Subjekts zum Objekt der inneren Erfahrung ist also ein Verhältnis der Identität. Diese Identität des Subjekts und Objekts ist es eigentlich, welche im reinen Selbstbewußtsein vorgestellt wird. Denn in dem: Ich bin oder Ich bin es, bestimme ich das Objekt dieses Vorstellens nur als dasselbe Ding, welches auch das vorstellende Subjekt darin ist. Ich, der Vorstellende im Bewußtsein des Selbstbewußtseins, bin Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseins. Das liegt im Bewußtsein des Selbstbewußtseins, in dem: Ich bin es. Das Verhältnis des Ichs zu seinen Tätigkeiten, des hier in Frage kommenden Objekts zu seinen Qualitäten, ist dagegen, wie wir bald sehen werden, ein eigentümliches Kausalverhältnis.

Auf eine andere Weise erkenne ich nun die Zustände meines Ichs, auf eine andere Weise mein Ich selbst.

Ich bin mir meines Sehens, Hörens, Wollens usw. unmittelbar bewußt, ich nehme diese Tätigkeiten meines Geistes in mir unmittelbar wahr, d. i. ich schaue sie an. Ich besitze also ein Vermögen der inneren Anschauung meiner geistigen Tätigkeiten. Dieses Vermögen meine geistigen Tätigkeiten anzuschauen oder unmittelbar wahrzunehmen, ist der innere Sinn. Die Erkenntnis meiner inneren Zustände gründet sich also auf innere Sinnesanschauung.

Der innere Sinn zeigt mir aber nicht mein eigenes Selbst, sondern nur sein Tun und Treiben. Das Ich selbst fällt nicht mit in die innere Beobachtung. Mein eigenes Ich kann ich nicht anschauen, sondern ich denke es nur als das Subjekt zu allen meinen Tätigkeiten hinzu. Was ein Stein, eine Pflanze, ein Tier ist, das zeigt mir die Anschauung. Aber was ist das Ich (die Seele)? Dieses Was ist hier ein Unbekanntes. Das Ich (die Seele) selbst ist kein Gegenstand der Anschauung, sondern eine Vorstellung, die aus einem inneren Gefühle entspringt, das alle meine inneren Anschauungen begleitet. Anschauung ist eine Erkenntnis, in welcher der Gegenstand unmittelbar gegeben ist, sie zeigt mir nicht nur die Existenz, sondern auch das Was des Gegenstandes, seine Qualitäten oder Beschaffenheiten. Allein die Vorstellung Ich (das reine Selbstbewußtsein) sagt mir nur, daß ich bin, nicht was ich bin und auch nicht, wie ich bin. Um dieses Wie zu bestimmen, dazu werden noch empirische Anschauungen erfordert. Die Qualitäten, d. i. die Beschaffenheiten meiner inneren Tätigkeiten, zeigt mir erst der innere Sinn.

Die Vorstellung: Ich bin, ist keine sinnliche, sondern eine ursprüngliche, welche unabhängig von jeder einzelnen inneren Anschauung, allen schon in der Vernunft zugrunde liegt. Dies erkennt man aus zwei Eigentümlichkeiten derselben:

1. Die Anschauungen des inneren Sinns wechseln. Die Vorstellung Ich bin begleitet aber alle diese Sinnesanschauungen feststehend auf unveränderte Weise. Das Bewußtsein: Ich bin habe ich also unabhängig von den einzelnen inneren

Anschauungen und die Anschauung des inneren Sinnes zeigt mir nur: wie ich bin in diesem oder jenem Augenblick meines Lebens. Jene Vorstellung kommt mir also wohl bei Gelegenheit der inneren Sinnesanschauungen als deren stete Begleiterin, aber nicht durch den inneren Sinn zum Bewußtsein.

2. Die Vorstellung: Ich bin begleitet aber nicht bloß jede Anschauung meiner inneren Tätigkeiten als Subjekt, sondern sie vereinigt auch alle in einem Subjekt; sie bezieht sich nicht nur auf jede einzelne innere Anschauung, sondern zugleich auf das Ganze aller dieser Anschauungen, indem dadurch der Gegenstand, an dem die eine Qualität des inneren Sinnes sich befindet, zugleich als derselbe Gegenstand bestimmt wird, an dem auch alle anderen sich befinden. Es ist das eine und gleiche Subjekt, welches aller inneren Tätigkeit zugrunde liegt. Hierin besteht die Identität des Selbstbewußtseins.

Auf der Verkennung der Natur des reinen Selbstbewußtseins beruht die Verwechslung des Begriffes des Ichs oder des menschlichen Geistes mit dem Begriffe der Lebenskraft. Die Lebenskraft ist die Seele des körperlichen Organismus, das Prinzip seines Lebens. Eine oberflächliche und einseitige Ansicht verwechselt diese körperliche Seele mit dem lebendigen Geiste und bereitet sich dadurch nicht zu hebende Schwierigkeiten, da der Physiolog die Teilbarkeit und Zerstörbarkeit dieser Seele beweist. Betrachten wir aber die Sache genauer, so werden wir finden, daß wir es hier nicht mit ein und demselben Dinge, sondern mit ganz verschiedenartigen Dingen zu tun haben. Die Begriffe der Lebenskraft und des menschlichen Geistes sind verschieden ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach. Der Begriff der Lebenskraft oder der körperlichen Seele ist ein Kollektivbegriff aus äußerer Erfahrung, der induktorisch aus physiologischen Erscheinungen abgeleitet ist. Der Begriff des menschlichen Geistes dagegen oder die Vorstellung Ich ist kein abgeleiteter Begriff, sondern der Urbegriff der inneren Erfahrung. Die Lebenskraft ist die ψυχή, die Anima des Aristoteles, der Geist dagegen der νους, der Animus. Das erstere ist die Vor-

stellung eines allgemeinen Gesetzes, welches die Funktionen des körperlichen Organismus beherrscht und regelt, und das zurzeit noch nicht entdeckt ist. Das Ich dagegen die Vorstellung von einem einzelnen Gegenstande, nämlich von dem Objekte der inneren Erfahrung, von dem wir eben nicht sagen können, daß es uns unbekannt sei.

Das Ich ist also keine Vorstellung des Sinnes oder der Anschauung, sondern eine Vorstellung der Reflexion, und zwar eine ursprüngliche und keine abgeleitete Vorstellung der Reflexion. In dem: Ich bin innerlich so oder so tätig, wird das Ich nicht angeschaut, sondern nur beziehungsweise gedacht. Ich denke darin nur den Gegenstand, nämlich das Ich, im Verhältnis zu sich selbst als die Ursache seiner Tätigkeiten, ohne zu erkennen, was der Gegenstand selbst ist. Das ist aber gerade das Charakteristische einer reflektierten Erkenntnis, im Gegensatz gegen eine anschauliche, daß ihr Gegenstand nicht unmittelbar selbst gegeben ist, sondern durch ein Verhältnis hinzugedacht wird. Wenn ich z. B. nur den Schatten eines Menschen sehe, ihn aber nicht, so kann ich daraus gelegentlich erkennen, wer er ist und wo er ist, aber nicht anschaulich, sondern nur beziehungsweise durch Reflexion, indem ich nicht ihn selbst, sondern nur seine Wirkung, den Schatten, wahrnehme. Oder wenn mir jemand von seinem Vater erzählt, so tritt dieser Mann nicht selbst vor meine Anschauung, sondern ich erkenne ihn nur im Verhältnis zu dem Erzählenden, d. i. ich erkenne ihn nur mittelbar durch Begriffe, also durch Reflexion. So nun erkenne ich mein eigenes Ich nicht unmittelbar, sondern nur im Verhältnis zu seinen Tätigkeiten. Wenn es hier anders zu sein scheint, so kommt das nur daher, daß der Gegenstand im vorliegenden Falle in Beziehung auf sich selbst und nicht in Beziehung auf einen anderen Gegenstand vorgestellt wird.

Das reine Selbstbewußtsein bestimmt sich seinen Gegenstand also nur durch Denken, und es kommt durch dasselbe nicht eher zur bestimmten Erkenntnis, bis es in irgend einer einzelnen Anschauung meiner Tätigkeit empirisch bestimmt wird. Wäre uns im reinen Selbstbewußtsein, unabhängig von

der einzelnen inneren Sinnesanschauung, schon eine Selbsterkenntnis gegeben, wie F i c h t e dunkel voraussetzt, so wäre dies eine intellektuell bestimmte unmittelbare Erkenntnis, unabhängig von einzelner Zeitbestimmung. Aber eine solche besitzen wir nicht. Im reinen Selbstbewußtsein sage ich mir nur: Ich bin oder ich war in diesem Augenblicke, aber nicht: ich war zu aller Zeit und werde in alle Zukunft sein, wie dies doch sein müßte, wenn sein Ausspruch ohne die Sinnesanschauung doch für diese Bedeutung hätte.

Unser Bewußtsein besteht also aus zwei Stücken: dem reinen Selbstbewußtsein und dem inneren Sinne. Das erstere gibt uns das sich immer gleichbleibende Subjekt, der andere die verschiedenen Prädikate für die inneren Erfahrungsurteile. Das reine Selbstbewußtsein bildet die F o r m unserer Selbsterkenntnis, der innere Sinn gibt den G e h a l t dazu.

Das was der innere Sinn anschaut, sind Tätigkeiten meines Ichs. Die inneren Sinnesqualitäten werden nicht als Eigenschaften eines Wesens, sondern als Wirkungen einer Ursache erkannt, sie i n h ä r i e r e n nicht in einer Substanz, sondern d e p e n d i e r e n von einer Ursache, von der uns die innere Erfahrung nicht sagt, ob sie selbst Wesenheit besitzt oder nur eine Form wechselnder Substanzen ist oder in welcher Weise sie sonst existiert. Die innere Erfahrung entscheidet also nichts über die W e s e n h e i t des Ichs. Denn wir erkennen in innerer Erfahrung das Ich nur als U r s a c h e seiner Tätigkeiten. Der Begriff der Ursache ist aber ein Begriff, den wir nicht nur einem W e s e n , sondern ebensogut auch der E i g e n s c h a f t eines Wesens, oder einer b e h a r r l i c h e n F o r m wechselnder Substanzen oder einer F o r m d e r W e c h s e l w i r k u n g beilegen können. Die innere Erfahrung bleibt daher unvollständig, weil sie nicht bis zur Erkenntnis des Wesens durchdringt und darum auch keine Anwendung des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz zuläßt. Das Ich selbst erkennen wir nicht als im Raume oder in der Zeit gegenwärtig, sondern nur seine Tätigkeiten. Daher können die Raum- und Zeitverhältnisse seiner Tätigkeiten nur nach Analogien mit den körperlichen bestimmt werden.

Die Tätigkeiten des Ichs sind in stetem Wechsel. Wenn wir indessen vergleichen, so zeigt sich, daß wenigstens der Art nach dieselben Tätigkeiten wiederkehren. Der menschliche Geist muß also gewisse Eigenschaften besitzen, durch die er imstande ist, immer wieder dieselben Arten von Geistestätigkeiten hervorzubringen. Diese Eigenschaften des Geistes nennen wir seine Vermögen. Unter Geistesvermögen verstehen wir also diejenigen andauernden Eigenschaften des menschlichen Geistes, wodurch er Ursache seiner Tätigkeiten ist und wird. Jede innere Tätigkeit ist daher die Äußerung eines Vermögens. So viel verschiedene Vermögen der menschliche Geist besitzt, so viel verschiedene Arten von Tätigkeiten muß es auch in ihm geben. Diese Vermögen sind die einzigen Eigenschaften, die wir dem Ich beilegen können. Alle anderen Beschaffenheiten des Ichs können wir nur durch Kausalprädikate und nicht durch eigentliche Eigenschaftsprädikate bestimmen, da wir das Ich nicht als Wesen, sondern nur als tätiges Subjekt erkennen.

Unter den Vermögen sind aber einige ursprüngliche Eigenschaften des menschlichen Geistes, andere abgeleitete. Die ersteren nennen wir Grundvermögen, die letzteren zusammengesetzte Vermögen. Die Organisation der letzteren muß sich offenbar aus den ersteren erklären lassen. Die Grundvermögen bilden den eigentlichen Gehalt unseres Geisteslebens. Dieser Gehalt steht aber unter der Form des inneren Lebens.

§ 117.

Lebendige Kraft. Ungültigkeit mechanischer Gesetze für die innere Natur.

Die innere Tätigkeit des Geistes ist eine lebendige Tätigkeit. Der Begriff des Lebens ist dem Begriffe des Todes entgegengesetzt. Der Geist ist lebendig, die Materie tot. Was ist nun lebendig?

Lebendig ist, was sich selbst zur Tätigkeit bestimmt, was das Prinzip oder den Grund seiner Tätigkeit in sich selbst hat. Ein Tier, z. B. ein Hund, ist ein lebendiges Wesen. Ein Hund kann gehen oder liegen, wie es ihm gefällt; er kann seinem Herrn folgen, das Wild jagen, seine Nahrung

suchen usf. und alles dies kann er. aus eigenem inneren Antriebe, ohne durch eine äußere Kraft dazu gezwungen zu sein. Sein Tun und Lassen hängt nicht von einem äußeren, seinem Wesen fremden, sondern von einem inneren Prinzip ab, welches zu seinem eigenen Wesen gehört. Eine arbeitende Dampfmaschine ist auch tätig, aber sie hat das Prinzip ihrer Tätigkeit nicht in sich, sondern in dem einströmenden Dampfe. Ihre Tätigkeit ist keine l e b e n d i g e Tätigkeit. Wenn der Maschinenwärter den Dampf absperrt, hört sie auf zu gehen, und wenn er die Klappe wieder öffnet, kommt sie wiederum in Gang. Aber sie kann weder sich selbst in Gang setzen, noch von selbst stillstehen. Sie ist nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anderes tätig. Im Geiste dagegen ist nicht etwas anderes, seinem Wesen fremdes, was ihn in Tätigkeit setzte, sondern er ist durch sich selbst tätig, d. i. er ist s e l b s t t ä t i g. Alles Lebendige steht also unter dem G e s e t z e d e r S e l b s t t ä t i g k e i t, alles Tote unter dem G e s e t z e d e r T r ä g h e i t. Alles was ein toter Körper tut, das tut er nicht von selbst, sondern getrieben von äußeren Kräften, die auf ihn einwirken. Der Mond z. B. beschreibt seine Bahn um die Erde nicht aus eigenem inneren Antriebe, sondern gezwungen durch die Schwerkraft der Erde.

Ganz anders ist es mit den inneren Tätigkeiten bewandt. Die Vorstellungen, Erkenntnisse, Lustgefühle und Wünsche, welche wir in uns tragen, sind nicht durch etwas Äußeres in uns hervorgebracht, sondern es sind des Geistes eigenste Tätigkeiten. Es sind Selbsttätigkeiten und die Ursache dieser Selbsttätigkeiten liegt in den Vermögen des menschlichen Geistes.

Eine körperliche oder materielle Kraft kann nur die Zustände eines anderen Dinges abändern, aber der Geist ändert durch seine innere Kraft seine eigenen Zustände ab. So wenig diese inneren Zustände durch etwas Äußeres hervorgebracht sind, so wenig bringen sie auch selbst etwas von sich Verschiedenes hervor. Damit kommen wir auf etwas dem Leben ganz eigentümlich gehörendes. Das Wesentliche des Lebens besteht nämlich in einem Handeln ohne Be-

handeltes, einer Tätigkeit nur in sich selbst, durch die nichts wird, als nur die Handlung selbst. Es gibt hier kein Produkt der Tätigkeit. Durch die Erkenntnis z. B. wird der Gegenstand, den ich erkenne, nicht hervorgebracht, sondern eben nur erkannt. Ein von der vorstellenden Tätigkeit selbst verschiedenes Produkt des Vorstellens wird in innerer Erfahrung gar nicht angetroffen. Oder wenn ich einen Wunsch hege, so ist mein Geist innerlich tätig, aber durch diese Tätigkeit wird der Gegenstand meines Wunsches nicht hervorgebracht. Wir haben also in der innerlichen Tätigkeit eine Kausalität ganz eigener Art, ein unmittelbares Verhältnis von Ursache und Wirkung, dem in äußerer Erfahrung kein Analogon entspricht. Alle äußeren Bewirkungen bestehen darin, daß eine Ursache den Zustand eines anderen Dinges verändert. Außer der Tätigkeit des Wirkenden ist hier noch immer etwas Bewirktes dabei. Z. B. neben dem Anziehen des Ziehenden gibt es hier noch die veränderte Bewegung des Angezogenen. Aber der lebendige Geist ist die Ursache seiner eigenen Zustände.

So wie die allgemeinste Bestimmung der Materie als Gegenstandes der äußeren Natur ist: Materie ist das Bewegliche im Raume, so ist die allgemeinste Bestimmung des Ichs, als Gegenstandes der inneren Natur: Ich bin das innerlich Tätige in der Zeit. Das in Bewegung Sein ist aber nur ein Verhältnis, das einer Materie im Verhältnis zur anderen zukommt (Veränderung des Orts, der Lage). Innere Tätigkeit dagegen kommt dem Geiste nicht im Verhältnisse zu etwas anderem, sondern schlechthin für sich als seine Handlung zu. Das Verhältnismäßige der Selbsterkenntnis besteht darin, daß das Ich nur durch das Verhältnis zu seinen Tätigkeiten erkannt wird, als Ursache derselben, aber nicht in äußeren Verhältnissen seiner Tätigkeit zu anderen Dingen.

Bewegung kann zwar als Wirkung in äußerer Erfahrung erkannt werden, wird aber zugleich auch als Inhärenz der bewegten Materie gedacht. Der Gegenstand der inneren Anschauung dagegen ist reine Tätigkeit, deren Dasein nur als Dependenz von einem anderen, nicht aber als Inhärenz in einem anderen bestimmt ist.

Dasjenige, dessen Dasein nur als Dependenz bestimmt ist, wird auch nur als Prädikat eines anderen gedacht. Jede Einwirkung auf das Dependente ist alsdann Einwirkung auf das Subjekt, dem die Kausalität zukommt. Z. B. der Sonne als Substanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewissen Entfernung mit bestimmter Geschwindigkeit anzuziehen. Hier ist die erste Ursache die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde. Diese Wirkung ist aber nicht nur als Dependenz in Rücksicht der Sonne, sondern auch als Inhärenz in Rücksicht der Erde bestimmt; sie kann durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne daß auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erste Wirkung der bewegenden Kraft der Sonne, welche nur als Dependenz bestimmt ist, ist ein gewisser Grad der Anziehung in einer bestimmten Entfernung. Diese Anziehung existiert nur als Dependenz, und kann also auch nicht verändert werden, ohne die Kraft der Sonne selbst zu verändern. In dem letzteren Verhältnis stehen aber die inneren Tätigkeiten des Ichs zu seinen Vermögen, sie sind nur Dependenzen, man kann also auch nur durch die Vermögen auf sie wirken.

Die Psychologie als innere Naturlehre unterscheidet sich daher von der Physik als äußerer Naturlehre wesentlich darin, daß sie mit der Mechanik nichts zu schaffen hat, indem die beiden Grundgesetze der Mechanik, das Gesetz der Trägheit und das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung nicht für den lebendigen Geist gelten. Die lebendige Tätigkeit des Geistes ist das Gegenteil aller maschinenartigen Tätigkeit und des toten Mechanismus der Körperwelt. So ist also der Geist in seinen inneren Tätigkeiten ganz von der Materie im Raume verschieden, ein Gegenstand anderer Art, d. i. immateriell. Diese Verschiedenheit des Ichs von der Materie liegt schon in der Unabhängigkeit des reinen Selbstbewußtseins von der sinnlichen Wahrnehmung und der äußeren Erfahrung, wodurch das Subjekt der inneren Erfahrung ein ganz anderes als das der äußeren ist. Geistestätigkeit kann daher auch nicht nur als eine Modifikation der

Materie erklärt werden. Die Einzelheit meines individuellen Subjekts, welches sich in keine Vielheit von Subjekten auflösen läßt, beweist aber auch andererseits noch nicht, daß mein Ich eine einfache geistige Substanz ist.

Wir gelangen also rücksichtlich der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjekts und zugleich zu der Überzeugung, daß seine Erscheinungen nicht materialistisch erklärt werden können, aber wir können auch nicht sagen, was denn die Seele eigentlich sei, und wenn wir, da kein Erfahrungsbegriff dazu zureicht, den Vernunftbegriff eines einfachen inmateriellen Wesens zu diesem Behufe annehmen, so ist dies eine bloße Idee, die zwar an sich ganz richtig ist, die wir aber mit keiner Anschauung belegen und für die Metaphysik der inneren Natur nicht brauchen können.

Eine andere Schwierigkeit, welche bei diesem Begriff der inneren Tätigkeit vorkommt, ist durch Spekulation erkünstelt. Wir beobachten nämlich in innerer Anschauung nur Geistestätigkeit, den Geist selbst denken wir erst durch den Begriff der Bewirkung zu seinen Tätigkeiten hinzu.

Hier machte nun Fichte den Versuch, die Tätigkeit für sich ohne Substrat zu denken, indem er behauptete: das Ich sei ein Akt und kein Agens, ein Handeln ohne Handelndes. Diesen Gedanken der bloßen Produktivität ohne Produkt und ohne Substrat hat dann Schelling zu dem Grundgedanken seiner Naturphilosophie gemacht. Allein dies ist eine unmögliche Abstraktion. So wenig ich die Farbe ohne die Oberfläche des Körpers, an dem sie haftet, nur für sich anschauen kann, ebensowenig läßt sich eine Tätigkeit denken ohne ein Subjekt, dem sie gehört. Die Sache steht ganz allgemein so. Wir haben es hier mit dem Verhältnis des Werdens zum Sein zu tun. Das Werden ist das Schema des Begriffs der Bewirkung. Wo die Erfahrung ein Werden zeigt, denkt der Verstand notwendig ein Verhältnis der Ursache und Wirkung hinzu. Wir können uns das Werden nur durch Tätigkeit denken, aber Tätigkeit und Wirken ist eins und dasselbe und Wirken dasjenige, was der Ursache zukommt. Skeptische Bedenklichkeiten gegen den Gebrauch

der Begriffe von Ursache und Wirkung können nicht dadurch gehoben werden, daß wir das Werden ohne Ursache, d. i. nur das nackte Werden für sich allein denken, sondern, wenn sie Grund hätten, müßte folgen, daß die ganze Vorstellungsart, die nicht ohne Bewirkungsbegriffe stattfindet, daß die Vorstellung vom Werden selbst keine Realität habe.

§ 118.

Erregbare Selbsttätigkeit.

Das eigentliche Rätsel der inneren Naturlehre liegt in der Bestimmung dreier Vermögen und ihres Verhältnisses zueinander. Diese sind Sinn, Verstand und Vernunft. Das Verhältnis dieser Vermögen zueinander scheint besonders in Dunkel gehüllt zu sein, wie die Schwankungen des Sprachgebrauchs und die Verschiedenheit der psychologischen Theorien zeigen. Man ist gewohnt, Sinn und Vernunft als zwei getrennte und voneinander unabhängige Vermögen zu betrachten, die in ihren Äußerungen einander häufig widerstreiten. Wie wäre dann aber eine Einheit des menschlichen Geistes möglich? Wenn es nicht gelingt zu erklären, wie Sinn und Verstand in der einen Vernunft zusammenhängen, dann bleibt das größte Rätsel der Psychologie ungelöst. Dieses Rätsel hat Fries gelöst, und zwar dadurch, daß er einen Begriff in die Psychologie einführte, durch den er das Wesen der Sinnlichkeit in ein ganz neues Licht zu setzen vermochte. Dieser Begriff ist der Begriff der Erregbarkeit.

Dem alten Ausspruch gemäß: „die Sinne nehmen wahr, der Verstand denkt“, hatte man früher ganz unbefangen den Sinn immer für das Anschauungsvermögen selbst genommen, aber Fries zeigte, daß der Sinn nur diejenige Beschaffenheit unserer Vernunft sei, vermöge welcher das menschliche Anschauungsvermögen zu seinen veränderlichen Tätigkeiten geführt wird. Anschaulichkeit der Erkenntnis ist allerdings ein eigentümliches Merkmal des Sinnlichen in unseren Geistestätigkeiten. Das Merkmal der Anschaulichkeit erklärt uns aber noch nicht die Natur der Sinnlichkeit. Denn Anschaulichkeit ist nur eine Beschaffenheit von Erkenntnissen.

In unserem Geiste kommen aber neben sinnlichen Erkenntnissen ebenso unmittelbar sinnliche Lust, sinnliche Begierde und sinnliche Bestrebung vor. Daß ferner Sinnlichkeit und Anschauung nicht gleichbedeutend ist, ersieht man auch daraus, daß man von sinnlicher Anschauung redet und diese von der reinen oder mathematischen unterscheidet. Es gibt also auch eine Anschauung, welche nicht sinnlich ist. Das Sinnliche bezeichnet also nicht die Anschauung selbst, sondern eine Beschaffenheit derselben, und es ist daher die Frage, welche? Jede Sinnesanschauung ist von außen her angeregt, ebenso auch jede Sinnenlust und jede sinnliche Begierde. Vermittelst des Sinnes erhält das Vermögen der Anschauung, der Lust und des Begehrens, also überhaupt der menschliche Geist seine Anregungen zur Tätigkeit. Sinnlichkeit ist also Erregbarkeit des Geistes. Diese Abhängigkeit unseres Lebens von anregenden Reizen findet für Vorstellung, Lust und Bestrebung ganz gleichförmig statt.

Man macht sich vom Sinne öfters eine falsche Vorstellung, indem man sich denselben als einen Apparat ähnlich einer Camera obscura denkt, der nur die Bilder der Außenwelt in sich aufnimmt. Allein die Sinnlichkeit des Geistes besteht nicht in einem bloß passiven Aufnehmen äußerer Eindrücke, sondern der Sinn ist ein Vermögen des Geistes. Vermögen aber ist die Ursache innerer Tätigkeit und sinnliche Erkenntnis ist sinnliche Tätigkeit, mithin ein Tun und kein Leiden. Warum nennen wir aber eine Tätigkeit sinnlich? Wenn eine Tätigkeit andauernd beharrt, so bedarf sie keiner anderweit einwirkenden Ursache. Sowie wir aber Veränderung einer Tätigkeit bemerken, so müssen wir nach dem Kausalgesetz nach einer Ursache derselben fragen. Da wir nun in innerer Erfahrung einen Wechsel von Tätigkeiten wahrnehmen, so müssen wir auch eine Ursache dieser Veränderung voraussetzen. Nun ist aber jede innere Tätigkeit Selbsttätigkeit, d. h. ihre Ursache liegt in dem Vermögen des Geistes selbst. Die Tätigkeit selbst ist also nichts von außen her in uns Bewirktes, sondern etwas innerlich Hervorgebrachtes. Da nun der Wechsel der Tätigkeiten in der Empfindung ohne unser Zutun stattfindet, so muß der

menschliche Geist eine Empfänglichkeit für äußere Reize besitzen, unter deren Einwirkung er seine Tätigkeit verändert. Eine solche Empfänglichkeit nennt man Erregbarkeit und inwiefern sie dem Geist als ein Vermögen zukommt den Sinn.

Die äußere Ursache, welche auf den Sinn wirkt, bewirkt also nicht die Geistestätigkeit, sondern veranlaßt nur dieselbe. Wenn jemand unerwartet mit einer Nadel in den Arm gestochen wird, so wird der Arm eine plötzliche Bewegung machen. Die Ursache dieser Bewegung ist nicht die Nadel, sondern die Kontraktilität der Armmuskeln. Diese Kontraktilität würde sich aber nicht äußern (d. i. zur Tätigkeit kommen), wenn die Muskeln nicht reizbar wären und durch den Nadelstich wirklich gereizt würden. Der Reizbarkeit der Muskelfaser entspricht die Erregbarkeit (Sinnlichkeit), und der Kontraktilität derselben die Selbsttätigkeit unseres Inneren. Nur fällt hier das, was den Reiz verursacht, nicht mit in die Wahrnehmung. Der Begriff der Erregbarkeit ist also das Korrelat zu dem Begriffe der Selbsttätigkeit, und es kann daher derselbe erst ganz deutlich werden, wenn wir den Begriff der Selbsttätigkeit erörtern.

§ 119.

Sinnlich-vernünftige und rein vernünftige Selbsttätigkeit.

Der Begriff der Selbsttätigkeit ist erst durch Descartes in die Psychologie eingeführt worden. Die Psychologie des Platon war noch sehr einfach. Er unterschied drei Teile der menschlichen Seele, die er *ἐπιθυμία*, *θυμός* und *λόγος* nannte, und er lehrte, daß eine Stufenfolge derselben stattfinde, so daß *ἐπιθυμία* das unterste, *θυμός* das mittlere und der *λόγος* das höchste Vermögen des menschlichen Geistes sei. Platon hat bei diesen Unterscheidungen vorzugsweise die Bildungsstufen im Auge: Anregung durch den Sinn, unterer Gedankenlauf unter dem Gesetze der Gewohnheit und verständige Ausbildung des Lebens nach dem Gesetze der Vernunft. Allein Platon hat diese Verhältnisse nicht rein aufgefaßt; denn in der *ἐπιθυμία* ist das zweite Grundvermögen des menschlichen Geistes (Lustfühlen und Be-

gehren), im θυμός das dritte Vermögen (die Tatkraft) und im λόγος das erste Vermögen (das Erkenntnisvermögen) mit enthalten. Die innere Beobachtung und die psychologischen Begriffe mußten hier in der Weise feiner ausgebildet werden, daß diese Vermengung formeller Unterschiede mit materiellen sichtbar hervortrat. Diese Sonderung findet sich schon beim Aristoteles, der in seiner Nikomachischen Ethik πάθος, ἦθος und λόγος nebeneinander stellt, was genau unserem bloß formellen Unterschiede der Bildungsstufen: Sinn, Gewohnheit und Verstand entspricht. Platon und Aristoteles haben nicht eigentlich die Psychologie selbst, sondern die Ethik zur Aufgabe und ihre psychologischen Unterscheidungen sollen ihnen nur zur Aufklärung ethischer Verhältnisse dienen. Platon sucht ein psychologisches Prinzip für die verschiedenen Grundgestalten der Tugend und findet es in seiner Dreiteiligkeit der Seele. Aristoteles braucht aber den Unterschied von πάθος, ἦθος und λόγος, um das Wesen der Tugend selbst zu erklären. Das Wesen der ἀρετή besteht ihm nämlich darin, daß der λόγος die Herrschaft erringe über πάθος und ἦθος. Der Verstand soll die Leidenschaft zügeln und die Gewohnheit verständig bilden.

Bei Descartes findet sich dann das Bestreben, metaphysische Begriffe auf die Erscheinungen des geistigen Lebens anzuwenden. Im Gegensatze gegen die theologischen Spitzfindigkeiten der Scholastik ging er von gewissen psychologischen Betrachtungen aus. Er lehrt, der menschliche Geist besitzt zwei wesentlich verschiedene Vermögen: Verstand und Wille oder theoretisches und praktisches Vermögen. Das Wort „Verstand" ist nämlich hier in einer so weiten Bedeutung genommen, daß es das ganze Erkenntnisvermögen umfaßt. Dieser Verstand sei seiner Natur nach Rezeptivität (Empfänglichkeit), der Wille dagegen Spontaneität (Selbsttätigkeit). Dem Verstande, lehrt er ferner, gehören mit ursprünglicher Klarheit gewisse Vorstellungen, aus denen sich durch Demonstration ein System übersinnlicher Wahrheiten entwickeln lasse. Das erstere gaben Locke und Hume unbesehen zu, aber die Voraussetzung angeborener Vorstellungen wurde von ihnen mit Glück angegriffen.

Nach der allgemeinen Ansicht dieser Schule ist also das menschliche Erkenntnisvermögen eine bloße Rezeptivität, eine bloße Wahrnehmungsfähigkeit. Es gleicht nach Lockes eigenem Ausdruck einer tabula rasa oder einem Spiegel, der nur die Bilder der äußeren Gegenstände zeigt und kein Vermögen hat, Bilder aus sich selbst hervorzubringen. Alle Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes wurde für willkürlich gehalten und auf die Äußerungen der Tatkraft eingeschränkt. Auf diesem Punkte standen die pschologischen Ansichten, als Kant mit seiner Kritik der Vernunft dazwischen trat. Kant hatte sein Hauptaugenmerk auf die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori oder der notwendigen Wahrheiten gerichtet. Bis dahin hatte man allgemein angenommen, daß sich die Erkenntnis a priori aus den Denkgesetzen ableiten lasse. Allein Kant zeigte, daß dies bei den mathematischen und metaphysischen Wahrheiten nicht der Fall sei, und daß deren Möglichkeit sich nicht logisch, sondern nur psychologisch erklären lasse. Die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt nämlich in transzendentalen Geistesvermögen. Er verstand aber unter diesen solche, welche nicht bloß passiv Erkenntnisse aufnehmen, sondern aktiv aus sich selbst welche hervorbringen, d. i. er machte die wichtige Entdeckung, daß auch im Erkennen Spontaneität oder Selbsttätigkeit anzutreffen sei. Aber die Theorie der Selbsttätigkeit im Erkennen blieb bei Kant noch sehr unvollständig und mangelhaft, weil er alle Selbsttätigkeit für willkürlich hielt und sie daher auf das Gebiet des Verstandes beschränkte. Eben darum gelang es ihm auch nicht Sinn und Verstand in der einen Vernunft zu vereinigen. Er trennte Rezeptivität und Spontaneität (das Empfinden und das willkürliche Urteil) als zwei voneinander isolierte Vermögen, und teilte die erstere dem Sinne und die letztere dem Verstande zu. Allein die Rezeptivität besteht nicht getrennt von der Spontaneität sondern ist die Erregbarkeit der Spontaneität selbst.

Bei einem jedem Vermögen und einer jeden Kraft kann man unterscheiden einen Zustand der Ruhe und einen der

Tätigkeit, einen, in dem es sich äußert und einen, in dem es sich nicht äußert.

Jede Kraft in der Körperwelt besteht nun ihrem Wesen nach darin, daß sie den Zustand eines anderen Dinges verändert. Das Wesen einer solchen Kraft besteht also in einem Verhältnisse. Tritt dies Verhältnis ein, so ist sie wirksam. Verschwindet dasselbe, so hört auch ihre Wirksamkeit auf, die Kraft wird gleichsam latent, kommt insofern in Ruhe ohne durch entgegengesetzte Tätigkeit aufgehoben zu werden, indem kein Gegenstand da ist, auf den sie wirken kann. Wenn z. B. die Gravitation sich äußern soll, so muß erst ein Verhältnis der Lage zweier schwerer Massen gegeben sein.

Ganz anders steht es mit den Kräften und Vermögen der inneren Natur. Ein solches Vermögen ist schlechthin handelnd, sein Wesen besteht in keinem Verhältnisse, sondern nur in seiner Tätigkeit für sich.

Hier können aber dennoch zwei Fälle möglich sein: Entweder ein solches Vermögen ist ursprünglich tätig, d. h. es gibt keine andere Ursache seiner Tätigkeit, oder das Vermögen ist von der Art, daß es erst durch eine andere Ursache in Tätigkeit gesetzt werden muß. Z. B. die Uhr hat das Vermögen zu gehen, aber dies Vermögen kann sich nur dann äußern, wenn die Uhr aufgezogen worden ist. Dies ist eine eigentümliche Beschaffenheit des Vermögens und diese Eigenschaft ist selbst ein Vermögen der Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen.

Ein Vermögen der ersteren Art ist schon durch sein bloßes Dasein tätig. Ein Vermögen der letzteren Art dagegen nur unter der Bedingung einer anderen Ursache. Die Tätigkeit von jenem ist Selbsttätigkeit schlechthin, die Tätigkeit von diesem erregbare Selbsttätigkeit. Dort ist Art und Grad der Tätigkeit immer derselbe. Hier dagegen ist Art und Grad der Tätigkeit veränderlich und nur die Form der Tätigkeit ist unverändert dieselbe. Diese Form der Tätigkeit ist aber nichts anderes als die Form der Erregbarkeit. Eine erregbare Selbsttätigkeit besitzt also nur eine beharrliche Form

der Erregbarkeit, die Tätigkeit selbst erleidet Veränderungen der Art und dem Grade nach.

Dies ist nun genau bei dem menschlichen Geiste der Fall. Dieser ist mithin der Form seines Lebens nach eine e r r e g - b a r e S e l b s t t ä t i g k e i t. Die Selbsttätigkeit des Geistes beruht auf einer inneren Ursache. Diese innere Ursache aller geistigen Selbsttätigkeit nennen wir V e r n u n f t. Allein diese Grundtätigkeit erleidet der Art und dem Grade nach fortwährende Veränderungen. Diese Veränderungen setzen anderweitige Ursachen voraus und diese anderweitigen Ursachen würden nicht auf den Geist wirken können, wenn dieser nicht selbst ein Vermögen der Empfänglichkeit für solche äußeren Einwirkungen besäße. Dieses Vermögen nun nennen wir S i n n. Der menschliche Geist ist also eine s i n n l i c h e V e r n u n f t.

Bei jeder erregbaren Selbsttätigkeit muß man daher unterscheiden die F o r m i h r e r E r r e g b a r k e i t und die M a t e r i e i h r e r E r r e g u n g. Durch die erstere zeigt sich unmittelbar ihr Wesen, durch die letztere äußert sie sich aber erst, und diese ist eben das durch Affektion von außen Bestimmte.

Man kann dies Verhältnis vielleicht am besten durch Vergleichung mit dem Samenkorn veranschaulichen. Wenn ich das Samenkorn sehe, so kann ich wohl sagen, was daraus erwachsen k ö n n e, ob ein Eichbaum oder eine Buche. Aber ob w i r k l i c h ein solcher Baum daraus erwachsen werde und wie er in allen seinen Einzelheiten gestaltet sein wird, das weiß ich noch nicht. Denn das hängt nicht von der Natur des Keims allein, sondern auch noch von den zufälligen äußeren Bedingungen seines Wachstums ab. So nun ist beim Menschengeist gleichsam im Keim bestimmt, d a ß er erkennt, fühlt und will und w i e er erkennt, fühlt und will, wenn sein Leben zur Entwicklung kommt; aber w a s der einzelne wirklich erkennen, fühlen und wollen werde, das läßt sich nicht voraussagen, weil es mit von den zufälligen äußeren Bedingungen abhängt, die mir unbekannt sind. Dem Keime entspricht in unserem Innern die Vernunft, den äußeren Bedingungen seiner Entwicklung die Sinnlichkeit.

Sinnlichkeit und Vernunft sind also nicht zwei getrennte Vermögen, sondern Sinnlichkeit ist die Vernunft selbst, nur inwiefern sie eine Empfänglichkeit für äußere Anregung besitzt und unter dieser Bedingung tätig ist. Wir dürfen also den Unterschied von Sinn und Vernunft nicht so ansehen, als ob jener sich auf einen leidenden, dieser auf einen tätigen Zustand unseres Geistes bezöge. Einen solchen Unterschied von leidenden und tätigen Zuständen gibt es hier gar nicht, sondern jeder Zustand unseres Inneren ist ein tätiger. Alles in unserem Inneren ist Selbsttätigkeit und wir können nur zwischen sinnlich vernünftiger und reinvernünftiger Selbsttätigkeit unterscheiden. Die erstere ist durch die zufällige äußere Erregung, die letztere aber durch die innere Form der Erregbarkeit selbst bestimmt. Diese reine Selbsttätigkeit ist daher auch keine isolierte volle Lebenstätigkeit in unserem Inneren, sondern nur die Form der Äußerung an der wirklich sinnlich angeregten Tätigkeit.

Auf der Sinnlichkeit unserer Vernunft und der dadurch bedingten zeitlichen Entwicklung unseres Inneren beruht der Unterschied zwischen den ursprünglichen Anlagen und den ausbildbaren Fertigkeiten unseres Geistes. Dieser Unterschied zeigt sich so: Ich kann sehen und hören, riechen und fühlen; ich kann aber auch lesen und schreiben, rechnen und reiten. Zwischen dem wie ich das eine und wie ich das andere kann, ist aber ein großer Unterschied. Sehen und hören, riechen und fühlen kann ich von Natur. Lesen, Schreiben, Rechnen kann ich, weil ich es gelernt habe. Das erstere kann jeder Mensch, das letztere nur der, der es gelernt hat. Es entstehen also einerseits gewisse Geistestätigkeiten in mir ohne mein Zutun, andere Geistestätigkeiten dagegen kann ich nach meinem eigenen Belieben in mir hervorrufen. Die Fähigkeit zu jenen ist eine Naturanlage, die Fähigkeit zu diesen das Werk meiner eigenen Ausbildung, es sind selbsterworbene Fertigkeiten. Jenes ist nach dem Sprachgebrauche des Aristoteles δύναμις, wirkliches Vermögen, diese nennt er ἕξις, gleichsam die Handhabung des vorhandenen Vermögens.

Auf diesen Fertigkeiten und ihrer Ausbildung beruht ein Teil der geistigen Individualität. Der Art nach besitzt jeder Mensch dieselben ursprünglichen Anlagen. Aber bei einem ist vielleicht die Ausbildung einer geistigen Anlage durch einen an sich geringfügigen Umstand mehr begünstigt als bei einem anderen. Unbewußt wird ein solcher ein besonderes Vergnügen darin finden, diese Anlage in sich sorgfältiger auszubilden. Kommen dann noch äußere günstige Umstände des Unterrichts und der Erziehung hinzu, so steigert sich eine solche Fertigkeit leicht bis zum Talent hinauf.

Die Möglichkeit, daß wir uns Fähigkeiten erwerben können, die wir nicht schon von Natur besitzen, beruht auf dem Gedächtnisse, d. i. dem Vermögen der Fortdauer einmal angeregter Geistestätigkeiten. Der Geist besitzt das Vermögen, einmal gehabte Vorstellungen und andere Tätigkeiten aufzubewahren. Ich sehe den Gegenstand nicht mehr und doch kann ich mir denselben noch vorstellen. Das ist die Wirkung des Gedächtnisses. Es wurde früher für sehr schwierig gehalten, sich die Möglichkeit des Gedächtnisses begreiflich zu machen, weil man die Vorstellungen wie etwas durch materielle Einwirkungen in den Geist Hineingebrachtes ansah und dann frug, wie eine Wirkung noch fortbestehen könne, wenn die Ursache derselben nicht mehr da ist. Allein nach unserer Ansicht ist die Ursache immer da. Denn Vorstellung ist eine Geistestätigkeit und jede Geistestätigkeit ist Selbsttätigkeit, d. i. etwas innerlich Hervorgebrachtes. Geistestätigkeit ist die Wirkung eines geistigen Vermögens und nicht die Wirkung einer äußeren Ursache. Einmal angeregte Tätigkeiten werden daher auch nicht aufhören, wenn auch die Bedingung ihrer Anregung nicht mehr da ist; sie werden vielmehr im Geiste noch fortdauern, obschon mit sich allmählich verminderndem Grade ihrer Stärke, ebenso wie das einmal in Schwung gebrachte Pendel seine Schwingungen fortsetzt, obschon der Schwingungsbogen immer kleiner wird, wenn nicht der Anstoß von Zeit zu Zeit erneuert wird. Die Möglichkeit des Gedächtnisses hat also keine Schwierigkeit, sie beruht auf der Selbsttätigkeit unseres Geistes. Wir wer-

den umgekehrt nicht das Behalten einer Vorstellung, sondern das Vergessen derselben zu erklären haben.

Mit dem Gedächtnisse steht das Gesetz der Gewohnheit in sehr engem Zusammenhange. Eine kleine Ursache kann große Wirkungen erzeugen, wenn sie eine Zeitlang fortwirkt und sich dadurch ihre Wirkungen summieren. Eine Geistestätigkeit kann anfangs nur eine geringe Stärke haben, wenn sich aber ihre Anregungen öfters wiederholen, so wird ihre Stärke zunehmen. Wiederholung der Tätigkeit stärkt daher die Fertigkeit zu derselben und macht uns diese durch Gewohnheit zu eigen. Aber nicht bloß die Verstärkung der einzelnen Vorstellung, sondern auch die Reihenfolge der Vorstellungen wird von der Gewohnheit beherrscht. Eine Reihe von Tätigkeiten kann zufällig in meinem Inneren verlaufen und es ist kein Grund vorhanden, warum diese Tätigkeiten gerade in dieser und nicht vielmehr in einer anderen Ordnung aufeinander folgen. Wenn ich sie aber mit Absicht in einer bestimmten Ordnung öfters wiederhole, so wird ein solcher Grund vorhanden sein: die Gewohnheit. Durch die Gewohnheit wird dann unwillkürlich und mechanisch die Reihenfolge der Tätigkeiten immer wieder in derselben Ordnung stattfinden. Darin besteht das Einüben von Geschicklichkeiten und Fertigkeiten. Der Zusammenhang zwischen einer solchen Menge von Tätigkeiten wird durch den Verstand gegründet und durch die Gewohnheit erhalten.

§ 120.

Sinn, Verstand, Vernunft und ihre Einheit.

Das Wort V e r n u n f t bezeichnet das Höchste im menschlichen Geiste. Die höchsten Vorstellungen, die der Mensch besitzt, die edelsten Entschlüsse, die er fassen kann, schreibt man der Vernunft zu. Verstand, pflegt man zu sagen, hat auch das Tier, aber Vernunft besitzt nur der Mensch. Demnach wäre die Vernunft ein höheres Vermögen als der Verstand, welches den eigentlichen Vorzug des Menschen vor dem Tiere ausmachte, indem es ihn zu einer Stufe der Ausbildung befähigte, welche noch über die durch den Verstand

erreichbare hinausliegt und auf die sich das Tier seiner Natur nach nicht erheben kann. Der Sinn gibt uns Anschauungen, der Verstand Begriffe, also müßte uns die Vernunft Vorstellungen geben, die weder Anschauungen noch Begriffe und höher als beides wären. Aber was sollten das für welche sein? Wenn man der Vernunft eine besondere von der Erkenntnis des Verstandes verschiedene Erkenntnisweise zuschreibt, so ist es schwer zu sagen, worin das Eigentümliche derselben bestehen sollte, denn im Grunde dürfte dieselbe weder intuitiv noch diskursiv sein, und doch findet sich außer der anschaulichen und der gedachten keine andere dritte Erkenntnisweise in uns. Man hat dann nur die Wahl, die Vernunft entweder wie Schelling als ein intellektuelles Anschauungsvermögen zu betrachten, oder sie wie Kant als Schlußkraft von dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe und Urteile (d. i. durch Begriffe zu erkennen) zu unterscheiden. Aber die intellektuelle Anschauung ist eine mystische Fiktion, auf welche Schelling nur durch die Verkennung der Natur des inneren Sinnes gekommen ist. Besäßen wir eine intellektuelle Anschauung, so könnte es weder inneren Sinn noch Reflexion in uns geben. Die Annahme einer solchen widerstreitet also der Organisation einer sinnlichen Vernunft. Es bliebe also nur das zweite übrig. Alsdann müßte es aber einen wesentlichen und spezifischen Unterschied zwischen Urteilskraft und Schlußkraft geben. Einen solchen glaubte Kant auch zu bemerken, indem er die Schlußkraft für das Vermögen der Prinzipien erklärte. Damit kommt er aber auf das Phantom einer Schlußkraft, welche durch die bloße Form ihres Schließens sich auch die Prämissen ihrer Schlüsse selbst gibt. Jeder Schluß besteht nämlich aus seinen Prämissen und seinem Schlußsatze. Sollen nun hier die Prämissen nicht bloß dem Verstande abgeborgt sein, sondern der Vernunft als Schlußkraft selbst angehören, so müssen sie durch die bloße Form des Schließens erschlossen sein, denn sonst hätten die Prinzipien nicht ihren Ursprung in der Vernunft selbst. Der Schluß ist aber in der Tat nichts anderes als ein analytisches hypothetisches Urteil und daher das Schlußvermögen kein von

der Urteilskraft spezifisch verschiedenes Vermögen, sondern die Urteilskraft selbst nur in einer besonderen Art ihrer Tätigkeit.

Andererseits steht aber fest, daß die Vernunft der Quell der notwendigen Wahrheiten ist; wie ja schon Aristoteles den νοῦς für das Vermögen der Prinzipien erklärt. Wir besitzen zwei Arten von Erkenntnissen: die notwendigen Erkenntnisse a priori und die zufälligen empirischen Erkenntnisse. Die letzteren schreibt man allgemein dem Sinne, die ersteren der Vernunft zu. Was ist aber das Eigentum des Verstandes?

Man spricht wohl von reinvernünftiger Erkenntnis im Gegensatz der sinnlichen, aber nicht von reinverständiger Erkenntnis. Man unterscheidet wohl reine Vernunftwissenschaften oder rationale Wissenschaften von empirischen oder Wahrnehmungswissenschaften, aber man hat daneben keine besonderen Verstandeswissenschaften. Das kommt daher, daß die Vernunft ein unmittelbares Erkenntnisvermögen selbst ist, der Verstand aber nur ein Vermögen des Bewußtseins um die Erkenntnis. Durch den Verstand werden keine neuen Erkenntnisse gegeben, sondern nur die schon vorhandenen verdeutlicht. Durch die Vernunft werden uns aber wirklich neue Erkenntnisse gegeben, aus ihr entspringen alle Erkenntnisse a priori. Diese Vernunfterkenntnisse oder rationalen Erkenntnisse unterscheiden sich darin von den zufälligen empirischen, daß sie notwendig sind und sich aus Prinzipien ableiten lassen, während die letzteren nur auf Beobachtung und Wahrnehmung beruhen. Die Vernunfterkenntnis ist cognitio e principiis, die Sinnenerkenntnis dagegen cognitio e datis. Die Prinzipien sind aber das Ursprünglichste in unseren Erkenntnissen und sie tragen selbst den Charakter der Notwendigkeit an sich. Diese Ursprünglichkeit und Notwendigkeit in den Erkenntnissen setzt etwas Ursprüngliches und Beharrliches in den erkennenden Geistestätigkeiten voraus, was unabhängig von der zufälligen sinnlichen Anregung besteht. Dies ist die durch die Form der Erregbarkeit bedingte beharrliche Form aller veränderlichen Tätigkeiten oder die reine Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens. Also nur kraft ihrer reinen Selbsttätigkeit im Erkennen ist die Vernunft

das Vermögen der Prinzipien. Ebenso etwas Ursprüngliches trifft man aber auch in den Lustgefühlen und in den menschlichen Handlungen an. Dort ist es das reine Wohlgefallen am Schönen, dem nichts Empirisches beigemischt ist, hier ist es die sittliche Tat, bei welcher der Entschluß zur Tat nicht aus einem sinnlichen Antriebe, sondern aus dem Sittengesetze erfolgt. Vernunft ist also die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Geistes in allen seinen Äußerungen. Locke und Hume ließen das ganze Geistesleben nur aus äußeren Eindrücken zusammenfließen. Da war es dann allerdings schwierig, die Möglichkeit einer reinvernünftigen Erkenntnis begreiflich zu finden. Diese Schwierigkeit verschwindet vor einer richtigen Ansicht über die Selbsttätigkeit im Erkennen.

Wir unterscheiden also das Beharrliche und das Veränderliche in unseren inneren Tätigkeiten und weisen jenes der reinen Vernunft und dieses dem Sinne zu. Der Vernunft gehört also nicht eine besondere Art von Geistestätigkeit (so wie die Denktätigkeit dem Verstande), sondern die Form der Äußerung aller Tätigkeit des Geistes.

Die hier erörterten psychologischen Begriffe enthalten zugleich die Entscheidungsgründe für den Streit um die angeborenen Vorstellungen, den Kant schlichtete durch die Unterscheidung zwischen dem Anfang und dem Ursprung unserer Erkenntnis, welcher Unterscheidung psychologisch der Unterschied zwischen dem wirklichen Vermögen und den Bildungsstufen derselben zugrunde liegt. Locke konnte gegen Descartes bestimmt nachweisen, daß wir keine Vorstellungen und Erkenntnisse mit auf die Welt bringen, sondern dieselben alle erst in der Zeit erwerben, aber er übersah, daß es auch eine ursprüngliche Erwerbung gebe. Angeborene Vorstellung in Descartes' Sinne wäre eigentlich eine angeborene Geistestätigkeit. Aber eine Tätigkeit kann nicht angeboren sein, sondern nur das Vermögen dazu. Durch die Natur dieses Vermögens ist aber die Form seiner Tätigkeit vorgeschrieben und daher sind dem Keim nach gewisse Vorstellungen und Erkenntnisse bestimmt, die sich bei jedem Menschen auf dieselbe Weise entwickeln, eben weil ihre Erwerbung durch

die Natur des Vermögens selbst und nicht durch dessen zufällige Anregung bestimmt ist. Ob das Leben eines Menschengeistes in der Zeit zur Entwicklung kommen wird oder nicht, weiß ich nicht. Aber wenn es sich entwickelt, kann ich ihm die Grundgestalt seiner Erkenntnis vorherbestimmen. Ich weiß im voraus, daß er die Welt in Raum und Zeit und unter den Naturgesetzen der Beharrlichkeit der Wesen, der Kausalität und der Wechselwirkung erkennen wird. Diese Gestalt seiner Erkenntnis ist ihm durch das Gesetz der Vernünftigkeit, d. i. durch die Form der Erregbarkeit seines Geistes, bestimmt.

Selbsttätigkeit ist also ein wesentliches Merkmal der Vernünftigkeit unseres Geistes, aber die Selbsttätigkeit allein macht dieselbe noch nicht vollständig aus, sondern dazu gehört auch noch die Einheit der Selbsttätigkeit oder die Einheit der Ursache aller inneren Tätigkeit. Es ist nicht eine andere Ursache, welche erkennt, eine andere, welche den Wert der Dinge bestimmt und wieder eine andere, welche handelt, sondern es ist in allen diesen immer eine und dieselbe Ursache tätig, aber mit verschiedenen und zum Teil ursprünglich verschiedenartigen Modifikationen ihrer Tätigkeit.

Einige Philosophen (z. B. Fichte) haben behauptet, daß wir in jedem Augenblicke nur eine einzige einfache Geistestätigkeit haben, daß die Mannigfaltigkeit der Geistestätigkeiten nicht zugleich, sondern nacheinander falle, daß aber bei der Teilbarkeit der Zeit ins Unendliche und dem raschen Wechsel der Tätigkeiten in der Zeit der Schein der Gleichzeitigkeit entstehe. Allein diese Behauptung der Einfachheit der Empfindung ist nicht auf Beobachtung gegründet, sondern eine falsche metaphysische Hypothese, die geradezu der inneren Beobachtung widerspricht. In jedem Augenblicke unseres Lebens findet eine Mannigfaltigkeit von Geistestätigkeiten zugleich in unserem Geiste statt. Im Konzert höre ich eine Menge von Tönen zugleich und doch ist das geübte Ohr des Kapellmeisters imstande, den einen von dem anderen zu unterscheiden und jeden falschen Ton sofort zu entdecken. Wenn ich in der Landschaft spazieren gehe, sehe ich eine

Mannigfaltigkeit von Gegenständen gleichzeitig vor mir und um mich. Ich kann zugleich mit meinen Begleitern mich unterhalten und über etwas nachdenken. Alle diese verschiedenen Tätigkeiten des Sehens, Hörens, Sprechens und Denkens sind offenbar gleichzeitig in mir. Wenn ich ein Urteil bilde, muß ich Subjekt und Prädikat zugleich denken, wenn ich sie auch nacheinander ausspreche. Wenn ich einen Entschluß fasse, wähle ich zwischen verschiedenen Antrieben, die zugleich auf meinen Willen wirken. Die innere Beobachtung zeigt uns also nicht die Einfachheit, sondern eine Mannigfaltigkeit innerer Tätigkeiten in jedem Augenblicke. Die Einheit der Selbsttätigkeit ist daher auch nicht Einfachheit derselben, sondern Verbindung aller in jedem Augenblicke vorhandenen Tätigkeiten in die Form eines Ganzen. Aber dieser Form mangelt die Anschaulichkeit, d. h. es gibt für die Selbsterkenntnis der inneren Tätigkeiten keine reinanschauliche Form ihrer Nebenordnungen, welche, wie der Raum bei der äußeren Anschauung, eine Konstruktion des gleichzeitigen Mannigfaltigen und der Art und Weise seiner Zusammensetzung möglich machte. Denn diese Form ist hier nur das reine Selbstbewußtsein, welches gar keine Anschauung ist. In diesem Mangel einer reinen Form der Anschauung liegen hier alle Schwierigkeiten. Daher kommt auch die Unauflöslichkeit der Beschaffenheiten des Ichs.

So kommen wir hier auf den Begriff der Zusammensetzung einer inneren Tätigkeit aus mehreren. Z. B. die Anschauung setzt sich mit dem Urteil zusammen zur vollständigen Erkenntnis. Die Sinneswahrnehmung der Farben, Töne u. s. f. setzt sich mit den Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft (den Vorstellungen von Gestalt, Lage, Entfernung, Dauer u. s. f.) zusammen zur Einheit der Anschauung. Alle noch so verschiedenartigen Tätigkeiten fallen doch jederzeit in einer einzigen Handlung des Geistes zusammen. Diese Zusammensetzung der inneren Tätigkeit in ihren verschiedenartigen Weisen entbehrt aber aller Anschaulichkeit und läßt sich daher auch nicht konstruieren.

Es gibt also eine Zusammensetzung und Anordnung aller im Geiste vorhandenen Tätigkeiten zu einem Ganzen, obschon der Form dieses Ganzen alle Anschaulichkeit fehlt. Es gibt z. B. keine Trennung des Sehens, Hörens und Denkens, sondern nur Einheit des Erkennens und in dieser einen Erkenntnis spielen die sehenden, hörenden und denkenden Tätigkeiten eine jede ihre festbestimmte Rolle nach dem Plane des Ganzen. In dieser notwendigen Verbundenheit aller Geistestätigkeiten in der Form eines Ganzen besteht das Gesetz der Vernünftigkeit und auf dieser Form des Ganzen beruht das Gesetz der Einheit und Notwendigkeit in unserem Erkennen.

Bei allem Reichtume der Farben, Töne und Gestalten, welche ich erkenne, sind doch alle Gegenstände meiner Erkenntnis nur Teile einer Welt, alle stehen unter denselben Naturgesetzen und unter denselben Ideen der ewigen Wahrheit. Dies würde subjektiv nicht möglich sein, wenn nicht psychologisch eine Einheit aller erkennenden Tätigkeit stattfände, ein Ganzes der Erkenntnis, worin jede einzelne Erkenntnistätigkeit ihr bestimmtes festes Verhältnis sowohl zu allen anderen als auch zu der Form des Ganzen hätte. Dieses Grundverhältnis der Vernünftigkeit ist wegen des Mangels aller Anschaulichkeit schwer in abstracto zu fassen. Auch stellt es sich nicht unmittelbar dem Blicke der inneren Beobachtung dar, aber es liegt allen Verhältnissen unseres Geisteslebens, wenn auch bisweilen noch so dunkel, zugrunde, unter anderen auf eine eigentümliche Weise den Spielen der Assoziation, und diese letzteren erscheinen unmittelbar vor der inneren Beobachtung.

§ 121.

Assoziation, Gewöhnung.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß eine Vorstellung, die ich soeben habe, eine Menge anderer Vorstellungen in mir hervorruft. Ich empfange einen Brief von einem Freunde und es tritt mir bei dem Anblicke seiner Handschrift sein Bild vor die Seele. Ich erinnere mich seiner. Ich beschäftige mich heute in Gedanken mit Dingen, mit denen ich

gestern in der Wirklichkeit beschäftigt war. Ich sehe und höre nicht mehr, was ich gestern sah und hörte, aber ich bilde den gestrigen Zustand in mir nach; ich erneuere ihn. Dies geschieht durch eine mir innerlich beiwohnende Kraft eigenmächtig, durch meine Selbsttätigkeit. Es kommen dadurch keine neuen Vorstellungen in uns, sondern es tauchen nur solche wieder auf, die wir schon einmal gehabt haben: es wird nur eine Vorstellung durch die andere wieder erweckt oder reproduziert. Soll dies stattfinden, so müssen beide Vorstellungen schon in einem früheren empirischen Lebenszustande miteinander verbunden, d. h. sie müssen assoziiert gewesen sein. Die Assoziation ist also der Grund der Reproduktion der Vorstellungen.

Nicht alle Vorstellungen, welche reproduziert werden, gelangen auch wieder zur Klarheit. Manche bleiben dunkel und erwecken dennoch wiederum andere. Wenn dieser Fall eintritt, dann scheint ein Sprung in unseren Assoziationen stattzufinden. Der natürliche Gedankenlauf wird durch eine plötzlich auftauchende Vorstellung unterbrochen, von der wir selbst sagen, daß wir nicht wissen, wie wir auf sie kommen. Wenn man dann aber mit Aufmerksamkeit sucht, so findet man bisweilen das Zwischenglied, das also in der Tat da ist, nur daß es nicht sogleich zur Klarheit des Bewußtseins gelangt, weil es im Dunkeln unseres Innern stehen bleibt, so lange man nicht die Aufmerksamkeit besonders darauf richtet. So erzählt Cartesius von sich, er habe eine besondere Zuneigung zu schielenden Personen gehabt, von der er lange Zeit den Grund nicht angeben konnte. Dieses Wohlgefallen an Schielenden beruhte nicht auf der Empfindung, es war kein Genuß, sondern eine Neigung. Es beruhte also auf Erinnerung. Endlich fiel es ihm ein, daß eine Jugendfreundin diesen Fehler gehabt hatte. Das Interesse, das er für seine Freundin gehabt hatte, trug sich unbemerkt über auf andere Personen, die diese Eigenschaft hatten, ohne daß ihm seine Freundin selbst wieder zur Erinnerung kam. Die Vorstellung von dieser wirkte also hier als eine dunkle Vorstellung in ihm. Dieser Fall zeigt zugleich, daß nicht bloß Vorstellungen untereinander, sondern auch Vorstellungen

mit Lustgefühlen und überhaupt Geistestätigkeiten aller Art untereinander assoziiert sind.

Es ist augenscheinlich, daß es gewisse Gründe der Reproduktion der Vorstellungen durcheinander gibt. Diese sind die Ähnlichkeit, die Gleichzeitigkeit und die ununterbrochene Zeitfolge der Vorstellungen. Eine Vorstellung kann eine andere ihr ähnliche wieder erwecken, wie z. B. der Anblick eines Bildes die Erinnerung an das Original. Eine Vorstellung kann eine andere auch darum wieder zum Bewußtsein bringen, weil beide früher einmal gleichzeitig in mir vorhanden waren. Ich komme z. B. in eine Gegend, die ich einmal mit einem Freunde durchwandert habe, und plötzlich tritt mir sein Bild und alles, was ich damals mit ihm gesprochen habe, wieder vor die Seele. Durch die Erneuerung der Anschauung werden hier alte Erinnerungen wieder wach. Endlich nach dem Gesetze der ununterbrochenen Zeitfolge erinnere ich mich z. B. der folgenden Verse eines Gedichtes, wenn ich den Anfang desselben höre.

Alle diese Gründe lassen sich auf einen gemeinschaftlichen Erklärungsgrund zurückführen. Dieser liegt in dem Gesetze der Einheit unseres Innern in ihrem Verhältnisse zur sinnlichen Anregung. Alle empirischen Lebenszustände bleiben nämlich mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Vorstellungen und Tätigkeiten im Gedächtnisse liegen. Wird nun durch sinnliche Anregung eine einzige Tätigkeit aus einem solchen früheren Lebenszustande neu vor das Bewußtsein geführt, so muß diese vermöge der Einheit unseres inneren Lebens alle anderen, die zu demselben Lebenszustande gehörten, mit sich ziehen. Ohne die Vernünftigkeit, d. i. innere Einheit aller unserer Selbsttätigkeit und ohne die Fortdauer früherer Lebenszustände im Gedächtnisse würde die sinnliche Anregung ihre Undulationen über einen ganzen früheren Lebenszustand gar nicht zu verbreiten vermögen. Nun kommt aber noch ein anderer Umstand hinzu. Die früheren Lebenszustände bleiben nämlich nicht unverändert im Gedächtnisse liegen, sondern verdunkeln und verbleichen allmählich. Daher kommt es, daß bei einer solchen Reproduktion früherer Lebenszustände nicht

alle Vorstellungen desselben wieder vor das Bewußtsein treten, sondern nur die lebendigsten unter ihnen. Diese rufen dann auf dieselbe Weise wieder andere hervor und so erhält sich dieses Spiel von selbst gleichsam mechanisch. Was uns also als ein Vorüberziehen von Vorstellungen vor dem Blicke der inneren Wahrnehmung als ein natürlicher und unwillkürlicher Lauf der Gedanken erscheint, ist sonach ein Spiel steigender und sinkender Lebendigkeit der Vorstellungen, das auf der Veränderlichkeit der Stärke der inneren Tätigkeiten beruht. Aus der dunklen Tiefe des Gedächtnisses steigen diese geistigen Tätigkeiten herauf, gelangen zu einer vorübergehenden Klarheit des Bewußtseins und treten wieder in jenes Dunkel zurück. Daher der Schein des Kommens und Verschwindens der Vorstellungen in unserem Innern.

Zufällige sinnliche Anregungen leiten die Assoziationsspiele ein und die Gewohnheit beherrscht sie. Die Macht der Gewohnheit beruht auf folgendem. Die sinnliche Anregung hinterläßt vermöge des Gedächtnisses bleibende Wirkungen. Diese fortdauernden Wirkungen werden verstärkt durch öftere Wiederholung derselben Tätigkeit. Dadurch wird das Vermögen zu dieser Tätigkeit stärker, es erlangt eine Fertigkeit zu dieser Tätigkeit; die Tätigkeit selbst wird uns zur Gewohnheit und wir bringen sie ohne alle Mühe und Anstrengung hervor. Diejenigen Vorstellungen oder Geistestätigkeiten, an die wir uns gewöhnt haben, werden auch die lebendigsten in unserem Gedächtnisse sein und am leichtesten und gleichsam von selbst wieder auftauchen. In den Spielen der Assoziation werden daher diejenigen Geistestätigkeiten vorzugsweise aufeinander wirken, an die wir uns gewöhnt haben. Diese werden nach den Verhältnissen der Ähnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und der ununterbrochenen Zeitfolge sich assoziieren und reproduzieren. Nun ist aber die Gewohnheit etwas ganz Subjektives und Individuelles. Daher die große Verschiedenheit in den Gewöhnungen der Assoziation bei den verschiedenen Menschen, je nach der Verschiedenheit ihrer Individualität.

§ 122.

Erkenntnisvermögen, Wertvermögen, Tatvermögen.

Leben, Sinn, Gedächtnis, Gewöhnung, Vernunft und Assoziation gehören der Form unseres inneren Lebens und gelten daher für alle Geistestätigkeiten gemeinschaftlich. Damit ist aber noch nicht gesagt, welche Arten von Geistestätigkeiten eigentlich in unserem inneren Leben vorkommen. Diese Frage kann nur die innere Erfahrung beantworten. Schon ein flüchtiger Blick in unser Inneres zeigt uns das gleichzeitige Vorhandensein verschiedenartiger Tätigkeiten. Die Freude z. B., die ich bei der Anschauung einer schönen Landschaft empfinde, ist etwas ganz anderes als der bloße Anblick der Landschaft selbst. Zwei Menschen können dasselbe sehen und doch Verschiedenes dabei empfinden. Das Wohlgefallen oder Mißfallen an dem Gegenstande entspringt nicht aus der Anschauung des Gegenstandes selbst, sondern gesellt sich nur ihr hinzu. Es muß also aus einer anderen Quelle stammen und diese Quelle kann nur in einem besonderen Vermögen der Lust und Unlust liegen. Wenn ich sage: ich erkenne, ich fühle, ich handle, so wird ein jeder leicht das eine von dem anderen in sich unterscheiden können. In jedem dieser Begriffe liegt etwas nicht weiter zu Erklärendes, welches nur unmittelbar aus der inneren Wahrnehmung sich erkennen läßt. So sicher wie ich die rote Farbe von der blauen unterscheiden kann, obschon sich weder die eine noch die andere definieren läßt, ebenso sicher kann ich auch jene Tätigkeiten meines Geistes voneinander unterscheiden, obschon dieser Unterschied sich durch keine Definition ausdrücken läßt. Es sind Qualitäten des inneren Sinnes, von denen sich keine von der anderen ableiten läßt, die vielmehr als ursprünglich gegeben nebeneinander stehen.

Nach welchem Prinzip sollen wir nun aber die Erscheinungen des geistigen Lebens gruppieren, um daraus die Anzahl der Grundvermögen zu erkennen? Für die bloß beschreibende Psychologie ist es am Ende gleichgültig, wie man die Geistesvermögen einteilt, wenn diese Einteilung nur be-

stimmt und erschöpfend ist. Allein für die Theorie des Seelenlebens ist es anders. Denn hier genügt keine bloße Klassifikation der Erscheinungen, sondern es kommt auf ihren inneren Zusammenhang an. Und dieser kann nur verstanden werden, wenn man weiß, welches die Ursachen und welches die Wirkungen sind. So ist z. B. das Sehvermögen kein selbständiges Vermögen, sondern nur die Erregbarkeit des mathematischen Anschauungsvermögens oder der produktiven Einbildungskraft für eine besondere Art seiner Tätigkeit. Denken und Erinnern sind offenbar voneinander ganz verschieden, demungeachtet braucht keines ursprünglich zu sein, sondern jedes kann sich von etwas anderem ableiten lassen. Auf diese Ursprünglichkeit kommt es aber hier an, und diese Ursprünglichkeit in den Äußerungen unseres Geistes ist in den Prinzipien a priori zu finden. Wir haben daher an den Prinzipien a priori einen Leitfaden für die Bestimmung und Feststellung der Grundvermögen. Diese Prinzipien a priori entspringen nämlich aus ursprünglichen Grundbeschaffenheiten unseres Geistes, die sich von nichts anderem mehr ableiten lassen; sie gehören zu den beharrlichen Zuständen des Geistes und können nicht auf veränderliche und zufällige Zustände desselben zurückgeführt werden. Nun haben wir in der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Merkmale, an denen wir die Prinzipien a priori erkennen können, unabhängig von jenem Ursprung. So viele verschiedene Arten von Prinzipien a priori es gibt, so viele wesentlich verschiedene Arten der Selbsttätigkeit unserer Vernunft, d. i. so viele Grundvermögen wird es auch geben. Nun gibt es aber drei verschiedene Gesetzgebungen aus Prinzipien a priori. Demgemäß erhalten wir folgenden Überblick:

Gesetzgebung	Gegenstand für den sie gilt	Inhalt derselben	Geistesvermögen aus dem sie entspringt
theoretisch	Natur	Wahrheit	Erkenntnis
ästhetisch	Kunst	Schönheit	Gemüt
praktisch	Freiheit	Güte	Tatkraft

Die Grundvermögen oder ursprünglichen Anlagen unseres Geistes sind also: 1. das Erkenntnisvermögen, 2. das Vermögen der Lust und Unlust oder das

Vermögen wertansetzender Triebe und 3. das Vermögen willkürlich zu handeln oder die Tatkraft. Das erste ist die Quelle des Wahren, das zweite die des Schönen und das dritte die des Guten. Die Tatkraft mit dem Vermögen der Lust und Unlust verbunden gibt das Begehrungsvermögen (Trieb), denn Begierde ist nichts anderes als ein Gefühl der Lust oder Unlust, insofern es anregend auf die Tatkraft wirkt. Unserem ganzen Geistesleben zugrunde liegt aber die Erkenntnis, denn ohne dieselbe lassen sich weder willkürliche Handlungen noch Lustgefühle als möglich denken. Dagegen können wir uns wohl ein Geistesleben, etwa dem Pflanzenleben ähnlich, vorstellen, in welchem Erkenntnis und Lustgefühl vereinigt wäre und die Tatkraft fehlte. Ebenso können wir uns auch ein Wesen denken, welches nur Erkenntnis besäße. Umgekehrt ist das nicht möglich; denn Lustgefühle sind Vorstellungen vom Wert oder Unwert der Dinge. Diese Wertvorstellungen setzen die Erkenntnis der Dinge schon voraus. In gleicher Weise setzt die Tatkraft die Lustgefühle voraus, denn nur durch die Vorstellung vom Wert der Dinge kann sie zur Äußerung bestimmt werden.

Daß unsere Vernunft Triebe und Tatkraft, durch Triebe erregbar, besitzt, läßt sich aber auch nicht metaphysisch aus den bloßen Begriffen des Vorstellens und der Tätigkeit ableiten, sondern es ist ebenso eine Tatsache unmittelbarer Selbstbeobachtung wie das Erkennen selbst. Weder die eine noch die andere dieser Eigenschaften unserer Vernunft läßt sich erklären, d. h. aus etwas anderem ableiten; es sind vielmehr Grundbestimmungen unserer inneren Natur, die Anfänge aller inneren Theorie, aus denen sich erst Zusammensetzungen ableiten lassen.

§ 123.

Stufen der Ausbildung: Sinn, Gewohnheit, Verstand.

Der menschliche Geist besteht in der Vereinigung dieser drei Vermögen. Die volle Lebensäußerung desselben ist willkürliche Handlung und der Geist selbst vernünftige Willkür[95] oder handelnde Vernunft. Das letztere durch seine Tatkraft. Diese Tatkraft unseres Geistes zeigt sich aber in zweierlei: einmal in dem Vermögen der willkürlichen Muskel-

bewegung als äußere Tatkraft, dann aber in der inneren Gewalt über unsere Geistestätigkeiten als Kraft der Aufmerksamkeit und der Selbstbeherrschung.

Ein Vermögen willkürlich zu handeln, besitzt auch das Tier. Das Tier kann jedoch seine Begierden nur befriedigen, der Mensch kann sie aber auch leiten. Das Tier hat nur die Bewegungen seines Körpers in seiner Gewalt, der Mensch aber auch sein Inneres. Das Tier hat keine willkürliche Bewegung seiner Gedanken und keine Selbstbeherrschung und kann daher auch nicht nach Zwecken handeln.

Wir haben uns bisher die Einheit unserer sinnlichen Vernunft verständlich zu machen gesucht. Wir erkennen mit Vernunft, wir fühlen aber auch und handeln mit Vernunft. Die Vernunft ist daher kein von dem Vermögen zu erkennen, zu fühlen und zu handeln verschiedenes oder gar getrenntes Vermögen, sondern sie ist gerade das Vermögen der Selbsttätigkeit in allem Erkennen, Fühlen und Handeln, das innere Prinzip der Äußerung dieser Vermögen. Ohne Vernünftigkeit würde es weder eine Andauer geistiger Tätigkeiten in uns, noch einen Zusammenhang und eine Verbindung derselben geben. Der menschliche Geist würde alsdann einem Spiegel gleichen. Der Spiegel kann die Bilder, welche er zeigt, nicht aufbewahren. Ein Spiegelbild wird auch nicht von einem anderen Spiegelbilde hervorgerufen, sondern von den äußeren Gegenständen, die sich auf der Oberfläche des Spiegels abspiegeln: es gibt keinen physischen Zusammenhang, keine Verknüpfung zwischen diesen Bildern. Das ist beim menschlichen Geiste anders. Unser Geist hat Erinnerung und Assoziation, d. h. es gibt ein Gesetz der Fortdauer und der Verknüpfung der geistigen Tätigkeiten, das eine durch die Selbsttätigkeit seiner Vermögen, das andere durch die Einheit dieser Selbsttätigkeit. Diese beiden Stücke machen eben die Vernünftigkeit unseres Geistes aus. Unsere Vernunft ist aber an einen Sinn gebunden, d. h. sie kann sich nicht durch ihr bloßes Dasein, sondern nur unter der Bedingung äußerer Anregung äußern. Diese setzt eine Empfänglichkeit der Vernunft für äußere Reize voraus und diese ihre Empfänglichkeit nennen wir eben den Sinn.

Der Sinn ist also kein von unserer Vernunft verschiedenes oder gar unabhängiges Vermögen, sondern er ist eine Beschaffenheit unserer Vernunft. Unsere Vernunft ist eine sinnliche Vernunft. Diese sinnliche Vernunft ist nun, wenn wir nicht auf die Form, sondern auf den Gehalt ihrer Tätigkeit sehen, eine erkennende, wertansetzende und handelnde Kraft nach ihren Grundeigenschaften: Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft. Welche anderen Vermögen des Geistes es sonst noch geben mag, so sind diese doch nur Teile von einem von diesen und müssen sich auf das eine oder das andere zurückführen lassen. Z. B. Anschauen, Erinnern und Denken sind drei verschiedene Tätigkeiten und doch haben sie das gemeinsam, daß sie zum Erkennen gehören. Aber das Erkenntnisvermögen äußert sich auf eine andere Art beim Anschauen, auf eine andere beim Erinnern, noch auf eine andere beim Denken; es wirkt nach einem anderen Gesetz, je nachdem es auf diese oder auf jene Weise tätig ist. Wie aber ein und dasselbe Grundvermögen nach verschiedenen Gesetzen wirken könne, das läßt sich nur durch die Lehre von den Bildungsstufen verstehen.

Die Ansicht der Geistesvermögen unter der Form ihrer Äußerung gibt ein stehenbleibendes Bild von der Gestaltung des menschlichen Geisteslebens, das ganze Leben selbst bewegt sich aber in der Ausbildung seiner Tätigkeiten und Fertigkeiten. In seiner zeitlichen Entwicklung durchläuft aber das Geistesleben drei verschiedene Stufen seiner Ausbildung: die Stufen von Sinn, Gewohnheit und Verstand. Durch sinnliche Anregung von außen her werden die Tätigkeiten des Geistes zuerst erweckt, die einmal sinnlich angeregten Tätigkeiten erhalten sich dann gewohnheitsmäßig nach einem blinden Mechanismus innerer Gegenwirkungen und werden endlich willkürlich umgestaltet. Die Anregung durch den Sinn gibt den Empfindungszustand, über diesen erhebt sich dann durch die Fortbildung der Assoziationen unter dem Gesetze der Gewohnheit der untere oder unwillkürliche Gedankenlauf und endlich über diesen die Selbstausbildung durch den Verstand, d. i. der obere oder willkürliche

Gedankenlauf. Jener ist der **gedächtnismäßige**, dieser der **logische Gedankenlauf**.

Vereinigen wir dies alles in ein Bild, so gibt dies folgendes

Tableau

der Organisation unseres Geistes.

	Sinnliche Vernunft			
	Erkenntnis	Gemüt		Tatkraft
		Herz	Trieb	
Bildungsstufen: Sinn	Sinnesanschauung / Affektion	Sinnenlust	sinnliche Begierde	Instinkt
Gewohnheit	unterer Gedankenlauf / Assoziation	Hoffnung, Furcht und Wunsch	Neigung und Leidenschaft	Geschicklichkeit
Verstand . .	oberer Gedankenlauf / Reflexion	Geschmack / ästhetisches Wohlgefallen	Wille	Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια).

Das Gemüt entwickelt sich einerseits für sich in den bloßen Tätigkeiten des Herzens, andererseits in Verbindung mit der Tatkraft als Begehrungsvermögen. Die Geistestätigkeiten des Herzens werden angeregt in der sinnlichen Lust. Zur sinnlichen Wirklichkeit gesellt sich dann nach Gesetzen der Assoziation Erinnerung und Erwartung. Durch die Erinnerung an die Vergangenheit erhält die Freude wie das Mißvergnügen Dauer. Wir leben fort im Vergnügen und Schmerz der Vergangenheit, wie z. B. in Gram und Trauer. Durch den Blick der Erwartung in die Zukunft wird aber das Vergnügen und Mißvergnügen selbst verändert, es verwandelt sich in Hoffnung und Furcht. So gestaltet sich aus allen diesen das Reich der Wünsche und der Unterhaltung. Über dieses Gebiet des interessierten Wohlgefallens erhebt endlich der Geschmack das uninteressierte ästhetische Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen*.

---

* Diese Lehre von den drei Bildungsstufen darf nicht verwechselt werden mit einer anderen Lehre, welche sich bei einigen empirischen Philosophen der neueren Zeit findet. Diese haben nämlich, um das Werden der menschlichen Intelligenz oder die Genesis des Bewußtseins, wie sie es nennen, zu erklären, drei Lebensstufen unterschieden: die pflanzliche, die tierische und die menschliche. Indem man nun voraussetzt, daß der Menschengeist in stetiger Entwicklung diese drei Stufen durchlaufe, stellt man sich die Aufgabe zu erklären, wie der Mensch in der Zeit zum Bewußtsein komme. Das wäre eigentlich eine naturphilosophische und keine psychisch-anthropologische Aufgabe. Es wird nämlich hier angenommen, daß es sich mit unserem Geiste ähnlich wie mit dem Schmetterling verhalte, der erst Raupe und dann Puppe ist, ehe er Schmetterling wird. So soll der menschliche Geist drei verschiedene Metamorphosen oder Naturzustände durchmachen. Ehe er Menschenseele wird, müßte er erst Pflanzenseele und Tierseele gewesen sein. Nun ist aber Pflanzenleben von dem Tierleben spezifisch und nicht bloß graduell verschieden und wir können über keines von beiden eine innere Erfahrung machen. Wir kennen aus innerer Erfahrung nur Menschengeistesleben und auch zu dessen Kenntnis können wir ohne Bewußtsein nicht gelangen. Sowie der Mensch auch nur die erste Erfahrung über sich anstellt, hat er schon Bewußtsein. Wie also der Mensch zum Bewußtsein gelangt, darüber können wir selbst gar keine Erfahrung anstellen. Das ist mithin auch kein Thema einer Wissenschaft. Wir können nicht erklären, wie der Mensch

§ 124.

Bedeutung des Verstandes für Denken und Handeln.

Für diese Theorie des menschlichen Geisteslebens ist es von besonderer Wichtigkeit, das Verhältnis des Verstandes zur Vernunft richtig zu verstehen. Da das Wort Verstand ebenso wie Vernunft oft in einer sehr schwankenden Bedeutung gebraucht wird, so wollen wir, um seine Bedeutung festzustellen, einmal zusehen, wo und in welchem Sinne es gebraucht wird. Man setzt den Verstand entgegen:

1. dem Sinn. Der Sinn schaut an, der Verstand denkt. In der Anschauung habe ich den Gegenstand selbst unmittelbar vor mir, im Denken stelle ich mir ihn durch Begriffe vor. Der Sinn ist also ein unmittelbares, der Verstand ein mittelbares Vorstellungsvermögen.

2. der Vernunft. Die Vernunft (νοῦς) ist das Vermögen der Prinzipien, die Quelle der notwendigen Grundwahrheiten. Verstand ist das beweisführende Vermögen aus diesen. Jene ist also ein Vermögen unmittelbarer Erkenntnis, dieser ein mittelbares Vermögen.

3. dem Gefühl. Der Verstand begreift die Wahrheit, das Gefühlsvermögen fühlt sie, ohne sie auf Begriffe und Schlüsse bringen zu können. Das Gefühl ist ein unmittelbares inneres willkürliches Auffassen der Wahrheit vor dem Bewußtsein. Wenn mir etwas begreiflich und verständlich ist, alsdann kann ich es in Begriffen auseinandersetzen. Da müssen aber dem Verstande diese Begriffe schon gegeben sein, er stellt sie nur zusammen, und zwar so wie sie nach den Gesetzen der Schlußverbindung auseinander folgen. Der Verstand bringt also die Deutlichkeit in den Zusammenhang dieser Begriffe. Ich sehe jetzt ein, wie eins mit dem

---

in den Besitz des Bewußtseins kommt, sondern setzen den Menschen schon im Besitze desselben voraus und wollen nur zusehen, wie dieser Besitzstand sich entwickelt und ausbildet. Also nicht mit der Erwerbung dieses Besitzstandes, sondern mit seiner Ausbildung haben wir es hier zu tun. Diese Ausbildung steht unter gewissen Gesetzen und diese Gesetze sind die des Sinnes, der Gewohnheit und des Verstandes.

anderen zusammenhängt. Dagegen wo ich eine Wahrheit nur fühle, da sehe ich wohl ein, daß eins mit dem anderen zusammenhängt, aber von dem Wie dieses Zusammenhangs habe ich keinen Begriff oder keine deutliche Vorstellung. Fühlen und Verstehen sind beides Denktätigkeiten, aber die eine ist eine unmittelbare, die andere eine mittelbare.

Der Verstand ist also in allen diesen Gegensätzen ein mittelbares Vermögen. Diese Mittelbarkeit zeigt sich in der Beweisführung, im Schlusse, im Urteil, in der Begriffsbildung. Begriffe bilden, urteilen und schließen ist aber Sache des Denkens. Verstand ist also das Denkvermögen. Ohne Denken findet keine verständige Geistestätigkeit statt.

Denken ist eine Vorstellungsweise, die man dem Anschauen entgegensetzt. Durch die Anschauung erkenne ich unmittelbar die Gegenstände, durch Denken mittelbar. Das Anschauen findet unwillkürlich, das Denken willkürlich statt. Das Erkennen selbst ist keine willkürliche Tätigkeit. Indem ich die Dinge erkenne, bringe ich sie nicht hervor, sondern das Gesetz des Erkennens ist die Wahrheit, d. h. die Dinge so zu erkennen, wie sie sind. Willkürlichkeit charakterisiert das Denken im Gegensatz des Erkennens.

Die Willkür ist aber das dritte Grundvermögen unseres Geistes: die vom Willen geleitete Tatkraft. Die willkürliche Tätigkeit im Denken zeigt uns also, daß hier die Tatkraft in unsere Erkenntnis und Vorstellungsspiele eingreift. Um die Art und Weise dieses Eingreifens zu bestimmen, müssen wir den Begriff erweitern.

Verstand ist ebensowohl der Hauptbegriff der Ethik wie der Logik. Ihm gehört nicht bloß das Denken, sondern auch die Besonnenheit im Entschlusse. Verstand bezeichnet also ein Verhältnis der Tatkraft zu den anderen Vermögen, und zwar ein Verhältnis der Abhängigkeit derselben vom Willen. Beim Denken lasse ich meinen Vorstellungsspielen nicht freien Lauf, sondern ich leite sie nach Zwecken: ich beherrsche sie. Auf dieser Selbstbeherrschung unserer Vorstellungsspiele beruht die Möglichkeit des Denkens. Im besonnenen Entschluß lasse ich die Antriebe nicht

blind auf mich wirken, sondern ich wähle unter ihnen und begünstige oder schwäche sie einem Zweck gemäß, d. i. ich beherrsche sie. Verstand ist also Selbstbeherrschung entweder der Vorstellungsspiele zum Zwecke der Erkenntnis oder des ganzen geistigen Menschenlebens. In dieser Selbstbeherrschung besteht das innerste Wesen des Verstandes.

Die hier gegebene Begriffsbestimmung läuft sehr nahe dem griechischen Sprachgebrauche parallel. Dieser stellt νοῦς und λόγος so nebeneinander wie wir reine Vernunft und Verstand. Aristoteles erklärt den νοῦς für das Vermögen der Prinzipien, für die Quelle der notwendigen Grundwahrheiten. Unter λόγος verstehen aber Platon, Aristoteles und die Stoiker gleichmäßig die höhere Geisteskraft, welche über Sinnlichkeit (πάθος) und Gewohnheit (ἦθος) herrscht, also den Verstand. Der Verstand entwickelt die Begriffe aus den sinnlichen Anschauungen und klärt dadurch unsere Erkenntnis auf. Der Verstand bringt das Nützliche und das Sittliche zu dem Angenehmen hinzu. Der Verstand endlich erhebt den besonnenen Entschluß über den tierischen Instinkt. Der Verstand ist also das Vermögen des oberen Gedankenlaufs, das Vermögen der inneren Selbstausbildung schlechthin, und dieses Vermögen haben wir durch die Gewalt des Willens über uns selbst.

Für das Erkenntnisvermögen ist daher der Verstand die Denkkraft, Vernunft die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens. Der Ausdruck Selbsttätigkeit (Spontaneität) ist aber zweideutig, indem er ebensowohl für den λόγος in der Erkenntnis als den νοῦς des Aristoteles gilt. Zwischen beiden ist aber ein wesentlicher Unterschied. Der Verstand oder λόγος, d. i. die Urteilskraft oder Denkkraft, ist von willkürlicher Äußerung und gehört nur der inneren Selbstbeobachtung. Er ist die in der Willkürlichkeit des Denkens oder der Reflexion erscheinende innere Tatkraft, wodurch unsere Erkenntnis ausgebildet wird. Die Selbsttätigkeit der Erkenntnis dagegen bestimmt in ihrer reinen Form die unabänderlichen und notwendigen Prinzipien aller Erkenntnis selbst. Die Vernünftigkeit unseres Geistes besteht nämlich in der ursprünglichen Lebensein-

heit desselben, durch welche die ursprüngliche Vernehmung der notwendigen Einheit und der Gesetze der notwendigen Einheit als der Grundgesetze aller menschlichen Erkenntnis, sowie alle notwendigen Grundbestimmungen im Lieben, Wollen und Handeln gegeben werden. In dem Besitze der notwendigen Wahrheit, der Ideen des Glaubens, des Schönen und Sittlichen sind wir also kraft der Vernünftigkeit unseres Geistes, aber wir gelangen zum Bewußtsein desselben durch den Verstand und dessen höhere Ausbildung. Diese Bedeutungen von Verstand und Vernunft liegen schon im Geiste der Sprache. Wir sagen z. B., er urteilt aus vernünftigen Gründen. Die Gründe, welche durch die Vernunft gegeben sind, stehen also hinter dem Urteile, welch letzteres ein Werk des Verstandes ist. Vernunft wird also auch hier als die ursprüngliche Kraft im Erkennen selbst, Verstand aber als das Vermögen vorausgesetzt, durch welches wir uns der durch die Vernunft gegebenen Erkenntnis bewußt werden.

§ 125.

Zwecksetzen. Subjektive und objektive Teleologie.

Das zeitliche Dasein des Geistes ist an die beharrliche Form seines Leibes gebunden. So wie diese Form sich entwickelt, so entfaltet sich auch der Geist, mit ihr altert und stirbt der Geist dahin. Alle Orts- und Zeitbestimmungen für den Geist erhalten wir nur vermittels des Körpers. Dabei entspricht die innere Erregbarkeit des Geistes so genau der äußeren seines Leibes, daß beide ihrer empirischen Realität nach als eins und dasselbe, nur nach verschiedener Erscheinungsart des Daseins der Dinge erkannte, beurteilt werden müssen. Der Erscheinung nach sind Entstehen, Fortdauer und Vergehen des zeitlichen Daseins meines Geistes und des Lebensprozesses oder der körperlichen Seele ganz miteinander verbunden. Demgemäß nennen wir den Geist die Seele seines Leibes. Aber in keiner dieser vorüberschwindenden Erscheinungen tritt das Wesen meines Geistes selbst auf, sondern mir erscheint entweder nur seine Tätigkeit, oder gar nur eine äußere Bedingung seines Leidens.

In jenen Verhältnissen der Abhängigkeit der geistigen Entwicklung von der körperlichen sowie in dem Wechsel von Wachen und Schlafen, von Gesundheit und Krankheit sehen wir Einwirkungen des Körpers auf den Geist. Dagegen erscheinen die willkürlichen Bewegungen des Leibes als die Folge von Einwirkungen des Geistes auf den Körper. Der menschliche Geist wirkt durch seinen Willen auf den Körper und vermittels seines Körpers auf die Außenwelt ein. Die Art dieser Einwirkung wird daher von der Beschaffenheit des Willens abhängen. Der Wille ist aber ein Vermögen nach Zwecken zu handeln. Der Mensch strebt die Natur seinen Zwecken dienstbar zu machen. So bildet sich hier die eigentümliche Weltansicht der psychisch bedingten hypothetischen Beurteilung der Außenwelt.

Die Zwecklehre selbst zerfällt

1. In die Lehre von den Zwecken. Die Frage: welches sind die Zwecke des menschlichen Handelns, ist von ganz anthropologischem Ursprung und findet ihre Beantwortung durch die Nachweisung, wie die Triebe des Herzens die Wertvorstellungen bestimmen, durch welche wir Wohlgefallen an den Dingen finden, und zur Begierde geführt werden.

2. In die Lehre von der Zweckmäßigkeit. Wie entsprechen die Dinge den Zwecken des Menschen oder wie können sie ihnen entsprechend gemacht werden? Darauf läßt sich im allgemeinen antworten: Es gibt zwei Arten der Zweckmäßigkeit: die der Entwicklung und die der Vermittlung.

Die Entwicklung der Organismen, die Entfaltung des einzelnen Menschen, das Emporsteigen der Völker, die Fortschritte des ganzen Menschengeschlechts erscheinen uns unter der ersten Form. Gesunde fortschreitende Entwicklung ist hier das Zweckmäßige, Krankheit und Verkümmerung das Zweckwidrige der Erscheinung.

Die Form der Vermittlung kommt in der Gewerbstätigkeit der Menschen vor.

Die pragmatischen Wissenschaften zerfallen demgemäß in zwei Gruppen:

A. Technische oder Gewerbswissenschaften, die es mit der Beförderung des Wohlstandes zu tun haben, und

B. Pädagogische oder Erziehungswissenschaften, die es mit der Ausbildung und Erziehung des einzelnen Menschen und ganzer Völker zu tun haben.

Diese ganze Zwecklehre ist also nicht von metaphysischer, sondern nur von erfahrungsmäßiger Ausbildung.

Neben diesen Fragen nach den Zwecken der Menschen und der Zweckmäßigkeit der Dinge für die Menschen steht aber noch die Frage nach dem Zwecke der Natur. So stellt sich wenigstens der Aufgabe nach der subjektiven Teleologie eine objektive gegenüber.

Wir setzen die Begriffe von Kunst und Natur einander entgegen. Unter Kunst verstehen wir das, was des Menschen Geist mit freier Wahl absichtlich bildete. Natur ist das, was sich ohne des Menschen Zutun nach Gesetzen begibt. Wir nennen irgend ein Erzeugnis ein Kunsterzeugnis, wenn die Vorstellung des Dinges Ursache der Hervorbringung desselben wird. Alsdann ist die Wirksamkeit, durch die das Ding hervorgebracht wird, eine Wirksamkeit nach Zwecken.

Diese Begriffe hat man übertragen auf den Zusammenhang der Erscheinungen und demgemäß das System der wirkenden Ursachen (nexus effectivus) von dem System der Endursachen oder Zwecke (nexus finalis) unterschieden. Jenem soll die Mechanik, diesem die Technik der Natur gehören.

Sollte es in der Tat eine künstlerische Tätigkeit der Natur geben und ihren Bildungen eine Absichtlichkeit zugrunde liegen, so müßte es gewisse Naturprodukte geben, die sich nicht als Gebilde des toten Mechanismus der Natur, sondern nur als Kunsterzeugnisse betrachten lassen, deren Möglichkeit nicht aus Naturgesetzen, sondern nur nach Zwecken, d. i. durch eine Kausalität nach Ideen begriffen werden kann. Kant war noch der Meinung, daß ein organisiertes Naturerzeugnis nur nach Zweckbegriffen als möglich gedacht werden könne und daß die Erzeugung eines solchen Ganzen, in welchem jeder Teil zugleich Ursache und Wirkung

sei, durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie unmöglich sei. Allein wir haben gesehen, daß die wirkenden Ursachen in der Natur nach dem Gesetz der Wechselwirkung gerade für sich allein solche organisierte Ganze hervorbringen müssen, daß diese mithin allerdings im System der wirkenden Ursachen erklärbar sind.

Die gemeine Beurteilung der Natur nach teleologischen Grundsätzen ist eine bloße Umkehrung der Kausalreihe für die Beobachtung und geht gar nicht auf eine Überordnung des Systems der Endursachen über den Mechanismus der Natur.

Wir beobachten häufig in der Natur nur die letzten Wirkungen verborgener Kräfte. Dies ist vorzüglich bei dem Organismus der Fall, welcher auf einem Spiel von Kräften beruht, deren Natur und Zusammenwirken uns noch unbekannt ist. Wir schreiten also hier in unserer Erkenntnis von der Wirkung zur Ursache fort. Das ist aber gerade der Fortschritt in der Finalreihe, wenn man zu einem gegebenen Zweck die Mittel sucht, die zu seiner Verwirklichung nötig sind. Wir legen in einem solchen Falle der Natur die Absicht unter, sie habe den Gegenstand hervorbringen wollen, den wir beobachten, und der aus der Verwicklung zusammenwirkender Ursachen entstanden ist und fragen, welcher Mittel hat sich die Natur zu diesem Zwecke bedienen müssen. Gelingt es, diese vollständig zu entdecken, so verwandelt sich der postulierte Finalnexus von selbst in den Kausalzusammenhang, indem nun der vermeintliche Zweck als Wirkung aus jenen Mitteln als seinen Ursachen folgt.

Diese Vorstellungsweise bekommt aber einen hohen Grad von Illusion, wenn wir die Untersuchung nach dieser Maxime nicht vollständig durchführen können. Ich beobachte z. B. beim einzelnen Organismus, wie gerade diese Veranstaltung und diese einzige Form gewählt werden mußte, um das Ganze möglich zu machen, um es in Gang zu setzen und seine Selbsterhaltung zu sichern. Wenn ich nun aber diese Bildung als einen wirklichen Naturzweck voraussetze, so verfalle ich in eine Täuschung meiner Urteilskraft, die eine ge-

wisse Analogie mit dem optischen Betrug hat. Denn durch den Mechanismus der Natur ist die Bildung so geworden, wie sie ist. Es ist daher kein Wunder, wenn wir in der Beobachtung alles zweckmäßig für dieselbe eingerichtet finden. Die Maxime der teleologischen Naturforschung ist also keine neue und eigentümliche Regel der Forschung, sondern die gewöhnliche Regel des Kausalgesetzes nur umgekehrt angewendet.

§ 126.

Wechselwirkung im Handeln, die menschliche Gesellschaft.

Nach der Analogie meines Inneren mit meinem Äußeren nehme ich dasselbe Innere auch in jedem anderen Menschen an. Diese Analogien lassen mich auch Leben, Geist und Vernunft außer mir erkennen. So kommt zum Verhältnis von Person und Sache noch das Verhältnis von Person zu Person.

Ein Geist außer mir kann nur erscheinen durch einen Körper und vermittels eines Körpers. Denn wenn der Geist erscheint, so wird er sichtbar; sichtbar kann er aber nur sein, wenn er Licht reflektiert. Was aber Licht reflektiert, muß körperlich oder materiell sein. Ja mein eigenes Ich selbst erkenne ich nicht als im Raum und in der Zeit gegenwärtig, sondern nur seine Tätigkeiten. Das hinter diesen Erscheinungen gleichsam verborgene Sein des Geistes selbst vermögen wir nicht anschaulich zu erkennen. Alle Geistesgemeinschaft ist daher körperlich vermittelt.

Eine Gemeinschaft der Personen entsteht hier nur durch die Sprache (Äußerung des Inneren und Verständnis desselben). Durch die Sprache bildet sich der Geistesverkehr unter Menschen. Die menschliche Gesellschaft in ihren Gliederungen nach Haus, Gemeinde und Volk bis zum Ganzen der Menschheit ist es, in der wir eigentlich leben und über die wir oft die ganze äußere Welt vergessen, die uns nur das Mittel wird, die innere zu erkennen.

Der Wille des einzelnen greift in die Körperwelt ein und kommt dort mit dem Willen der anderen in Gegenwirkung. Die geistige Wechselwirkung besteht daher in der körperlich vermittelten Wechselwirkung der menschlichen Willenstätigkeit.

Die Grundbegriffe dieser menschlichen Wechselwirkung sind die Begriffe von Recht und Verbindlichkeit. Jeder Mensch tritt mit seinem Zwecke bestimmenden Willen d. i. als Persönlichkeit, in die Gesellschaft. Die geistige Wechselwirkung der Menschen kann daher nur durch Gesetze bestehen, in denen die einzelnen zu gemeinschaftlichen Zwecken verbunden oder dem einzelnen bestimmt wird, wie er die Zwecke anderer anzuerkennen habe. Diese Gemeinsamkeit des Zwecks konstituiert hier die Form des Ganzen. Mein Recht ist nun der Anspruch, den ich aus einem solchen Gesetze habe, daß andere meine Zwecke als solche gelten zu lassen haben, und meine Verbindlichkeit dagegen die Notwendigkeit, welche mir aus einem solchen Gesetze wird, die Zwecke des anderen gelten zu lassen.

Solche Gesetze nun nennen wir Rechtsgesetze und die Vereinigung einer größeren menschlichen Gesellschaft unter Rechtsgesetzen und unter einer Macht, die imstande ist, diese Gesetze aufrechtzuerhalten, nennen wir den Staat. Daher denn auch diese Weltansicht die politische.

Die allgemeinsten Naturgesetze dieser Ansicht sind:

1. Alle Rechtsgesetze bestehen in einer durch Sprache vermittelten gesetzlichen Übereinkunft einer Volksgesellschaft, kraft deren eine Verteilung des Mein und Dein, d. i. des ausschließlichen Besitzes, Gebrauchs oder Verarbeitung von körperlichen Sachen in der Gesellschaft festgestellt wird.

2. Diese Rechtsgesetze entstehen entweder durch Gewohnheit ohne besonnenen Entschluß durch das allmählich sich bildende Herkommen in der Gesellschaft oder durch den Willen des Stärkeren oder endlich im Vertrag durch freiwillige Übereinkunft nach gegenseitiger Verständigung.

Da aber im Menschenleben die besonnene Verständigung unter einzelnen nur auf sehr enge Kreise beschränkt bleibt, so sind die gesetzlichen Ausbildungen der Staaten im großen immer durch die Gegenwirkungen von Gewohnheit und Herrschergewalt entstanden.

Unter diesen Naturbedingungen gestalten sich die positiven Rechtsgesetze in den Staaten. Zu diesen bringt dann aber die Vernunft ihre notwendigen Zwecke hinzu und unterwirft dadurch die Politik den Gesetzen der Ethik.

3. Die metaphysischen Prinzipien der Sittenlehre.
Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

§ 127.

Subjektive Teleologie. — Die Wertvorstellungen: Angenehm, Schön, Gut.

Wir haben gesehen, wie die metaphysischen Naturbegriffe und Naturgesetze ihre Anwendung in der äußeren und in der inneren Natur finden. Wie erhalten nun aber die Ideen ihre Anwendung in unserer Erkenntnis? Dies geschieht durch das notwendige Wert- und Zweckgesetz, das heißt durch das Pflichtgebot oder das Sittengesetz.

Die ideale Vorstellungsweise führte uns zur Anerkennung der Selbständigkeit des geistigen Lebens. Die Idee der Selbständigkeit des Geistes gibt aller Erscheinung des geistigen Lebens ewige Bedeutung. Wenn uns also ein eigentümliches notwendiges Gesetz des geistigen Lebens und der Geistesgemeinschaft offenbar wird, so ist dieses ein idealer Grundstaz und als solcher ein Gesetz von ewiger Wahrheit.

Nun ist aber die Geisteswelt, die wir erkennen und in der wir leben, die der Wechselwirkung der Personen in der Geistesgemeinschaft durch den Willen. Die eigentümlichen Gesetze dieser Welt sind also die der willkürlichen Tätigkeit, das heißt die, welche Wert und Zweck der Dinge bestimmen. Denn Zweck ist der verständig aufgefaßte Gegenstand der Begierde: das, was man erreichen oder hervorbringen will. Wirksamkeit nach Zwecken besteht nämlich darin, daß der Begriff oder im allgemeinen die Vorstellung eines Dinges Ursache der Hervorbringung desselben wird. Wie kann aber die Vorstellung eines Dinges Wirksamkeit zur Hervorbringung desselben erhalten? Dies geschieht, wie wir aus innerer Erfahrung wissen, durch Herz und Trieb, das heißt durch die Wertvorstellungen, in denen wir Wohlgefallen an den Dingen finden und zur Begierde geführt werden. In der Begierde aber wirkt die

Vorstellung eines Dinges auf die Hervorbringung desselben durch die Willenskraft. Das Pflichtgebot oder das Sittengesetz wird daher ein notwendiges Wert- und Zweckgesetz für die willkürliche Tätigkeit der Menschen sein. Welches ist nun aber dieses Gesetz selbst und wie können wir dasselbe ausfindig machen?

Das, was einen Wert hat, ist im allgemeinen ein Gut. Beim Zweck ist der Wert selbst etwas erst Hervorzubringendes. Gewöhnlich wird aber das Wort „gut" in einer weit bestimmteren Bedeutung gebraucht. Das, was einen Wert hat, ist nämlich ein Gegenstand des Wohlgefallens oder der Lust. Die Arten des Wohlgefallens sind aber verschieden nach dem Unterschiede des Angenehmen, Schönen und Guten. Das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurteilung, das Schöne gefällt nur in der Beurteilung, das Gute endlich nach der Beurteilung. Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellektuell. Beim Guten wird eine Regel des Werts, d. i. ein Zweck, vorausgesetzt, demgemäß der Gegenstand beurteilt und ihm durch diese Beurteilung erst sein Wert beigelegt wird. Gut ist daher, was seinem Zwecke entspricht, oder dasjenige, was dem Verstande nach Begriffen gefällt. Das Gute ist überhaupt Objekt des Willens, d. h. eines durch Verstand bestimmten Begehrungsvermögens. Aber etwas wollen und an dessen Dasein Wohlgefallen finden, ist gleich viel. Beim Guten zeigt sich nun ein Unterschied, der beim Angenehmen nicht vorkommt, indem dasselbe entweder um eines anderen willen oder um sein selbst willen begehrt wird. Das erstere ist das wozu Gute oder das Nützliche, das letztere das für sich selbst Gute. Das wozu Gute entspricht einem gegebenen Zwecke außer ihm und hat nur einen äußeren Wert. Das für sich selbst Gute hat aber seinen Zweck in sich und hat daher einen inneren Wert nach Begriffen.

Das für sich selbst Gute ist nun der letzte Zweck der menschlichen Handlungen und wenn wir wissen wollen, worin dies zu suchen sei, so müssen wir untersuchen, was Zweck an sich sein könne. Damit kommen wir auf die

alte berühmte Frage nach dem höchsten Gut, die durch Kants meisterhafte Analyse des Begriffs des guten Willens in seiner Metaphysik der Sitten auf eine andere Weise als in der griechischen Ethik entschieden worden ist. Die Hauptpunkte dieser Analyse sind folgende:

Alles, was wir in Beziehung auf Genuß, Nützlichkeit oder persönliche Vollkommenheit gut nennen: Talente des Geistes, Eigenschaften des Temperamentes, Glücksgaben, Macht, Ehre, Reichtum, Gesundheit, Wohlbefinden usw. kann wohl in mancher Hinsicht gut und wünschenswert sein, aber es kann auch schädlich werden, wenn nicht ein guter Wille da ist, der es gut und zweckmäßig gebraucht. Der gute Wille ist dagegen das einzige, was unbeschränkt und ohne alle Vergleichung gut ist. Der gute Wille ist aber nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut. Sein Wert liegt nicht in dem Erfolge seiner Handlungen oder in seiner Tauglichkeit für einen gegebenen Zweck, sondern einzig in dem Inneren der Gesinnung, wenn die Gelegenheit sich auch niemals zeigen sollte, diese in Taten zu äußern. Eben da zeigt sich dieser Wille am lautersten und reinsten, wo er durch äußere Umstände gehindert und aller seiner Ausführung beraubt wird, ohne seine innere Kraft des Entschlusses beugen zu lassen. Dieser Wille ist also das höchste Gut, und er muß zu allem übrigen, wenn es moralischen Wert haben soll, selbst zu allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein.

Derjenige Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein kann. Nun ist aber der Wille ein Vermögen, der Vorstellung von Gesetzen gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Die Maximen eines schlechterdings guten Willens würden also notwendig mit dem moralischen Gesetze der Vernunft zusammenstimmen. Sind nun die Maximen (das subjektive Prinzip des Willens) mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen (d. i. demjenigen, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) nicht durch ihre Natur

schon notwendig einstimmig; bestimmt die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser vielmehr noch subjektiven Bedingungen (wie bei den Menschen den sinnlichen Antrieben) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen: so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nötigung und wird durch ein Sollen vorgestellt. Diese Notwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht. Der gute Wille also zeigt sich, wo aus Pflicht und nicht aus Neigung eine Handlung geschieht. Um daher den Begriff eines an sich selbst guten Willens, wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt, vollständig aufzuklären, braucht man nur den Begriff der Pflicht zu entwickeln, denn dieser enthält schon den eines guten Willes; ob zwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, die ihn jedoch keineswegs verstecken und unkenntlich machen, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller durchscheinen lassen.

Übergeht man hierbei diejenigen Handlungen, welche schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Hinsicht nützlich sein können; setzt man auch diejenigen Handlungen beiseite, die zwar pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sondern sie nur ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden, und achtet nur auf solche, die pflichtmäßig sind, und zu welchen das Subjekt noch überdies unmittelbare Neigung hat, so ist doch noch der Unterschied zu bemerken, ob sie aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen. Dies ist der erste Punkt, welcher bei der Pflicht zu bemerken ist, und der gute Wille zeigt sich bei ihr allein dadurch, daß die Handlung nicht nur der Pflicht gemäß erfolgt, sondern wirklich aus Pflicht geschieht. Bloße Pflichtmäßigkeit kann nur zufällig stattfinden, ohne die Handlung eines guten Willens anzuzeigen. Dieser Unterschied springt am kenntlichsten da hervor, wo pflichtmäßige Handlungen schon durch die Neigung begünstigt werden. Es ist z. B. pflichtmäßig, daß

ein Kaufmann seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere. Wo viel Verkehr ist, tut dies der kluge Kaufmann auch nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, man wird ehrlich bei ihm bedient. Aber daraus folgt noch nicht, daß er aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahre, indem schon sein Vorteil dasselbe fordert. Ebenso ist Wohltätigkeit im allgemeinen pflichtgemäß. Außerdem macht aber auch das Mitgefühl noch manchem ein eigenes Vergnügen daraus, Freude um sich zu verbreiten oder der Zufriedenheit anderer zuzusehen. Aber die pflichtmäßige Handlung würde hier ihren wahren moralischen Wert nur bei einem solchen zeigen, dessen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht und der gegen fremde Not unempfindlich ist, weil er die eigene gering achtet. Wenn ein solcher dennoch anderen gern hilft und wohltut, ohne durch Eitelkeit oder andere Nebenabsichten dazu geleitet zu werden, sondern einzig und allein um des Gebots willen, so entspringt seine Wohltätigkeit aus Pflicht.

Eine willkürliche Handlung erhält daher ihren sittlichen Wert nicht durch sich selbst, sondern durch das Motiv (d. i. durch den Beweggrund), aus dem sie fließt. Darauf beruht der Unterschied der Legalität und Moralität der menschlichen Handlungen. Eine Handlung ist legal, wenn sie dem Gesetze gemäß ist, wenn sie pflichtmäßig ist. Zur Moralität derselben gehört aber, daß sie aus Pflicht geschieht, d. h. daß das Gesetz selbst der Bestimmungsgrund des Willens in Rücksicht derselben ist. Man kann daher in legalen Handlungen gar wohl dem Buchstaben des Gesetzes folgen, ohne doch dem Geiste desselben gemäß zu handeln, wenn zwar die Willensäußerung pflichtmäßig ist, aber die Pflicht nicht selbst den Willen bestimmte.

Der zweite Punkt ist daher der, daß die Handlung auch ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern nur in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, habe; dieser Wert also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung, sondern

bloß von dem Prinzip des Wollens abhänge. Denn die Absicht würde ebensowohl schon durch die bloße Pflichtmäßigkeit der Handlung erreicht werden und die Bestimmung der Handlung durch die Pflicht selbst wäre dazu gar nicht erforderlich. Da wir diese letztere aber noch über die Pflichtmäßigkeit hinzufordern müssen, so kann in der Erreichung der Absicht unmöglich der moralische Wert der Handlung liegen, er kann also nur in dem Willen selbst, in der Gesinnung liegen, unangesehen die Zwecke, welche dadurch erreicht werden. In seinem Rechte, welches der andere von mir fordert, kommt es nur auf die Legalität meiner Handlung an, daß ich ihm mit dem Gegenstande derselben nicht zu nahe trete; in der Tugend aber, die ich mit Notwendigkeit von mir selbst fordere, kommt es nur auf die Gesinnung, den reinen Wert des Wollens an, welchen ich nicht nach äußerem Einfluß, sondern nach seinem inneren Wesen schätze.

Aus den beiden vorigen Punkten folgt der dritte: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz. Zum Objekt als Wirkung unserer vorhabenden Handlung können wir zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil es bloß Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso können wir vor Neigung überhaupt, sie mag die unserige oder die eines anderen sein, nicht Achtung hegen, sondern wir können sie im ersten Falle höchstens billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie unserem eigenen Vorteile als günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit unserem Willen verknüpft ist, was nicht unserer Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Es kann daher auch nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur in vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir das sittliche nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber erst aus der Wirkung er-

wartet werden darf. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz selbst und subjektiv reine Achtung vor diesem Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze mit Abbruch aller unserer Neigungen Folge zu leisten.

Es wird also hier erstlich die Vorstellung eines praktischen Gesetzes von dem, was ich soll, vorausgesetzt und dann gefordert, daß meine Gesinnung sich dem Gesetze, welches gebietet, unterwerfe, unangesehen allen Gehalt des Gebots, d. i. die bloße Form des allgemeinen Gesetzes soll den Willen bestimmen und nicht die Materie desselben. In diesem willigen Gehorsam gegen das Gesetz besteht das Wesen der Tugend. Dies Gebot der Tugend oder des guten Willens ist zunächst nichts anderes als das Gesetz des rein vernünftigen Entschlusses im Gegensatz gegen die sinnliche Entschließung der Willkür. Auf das Vermögen der Entschließungen oder die Willkür können nämlich verschiedenartige Antriebe bestimmend wirken. Der Antrieb muß nicht eben Empfindung und sinnliches Lustgefühl, d. i. eine zu einem einzelnen Zustande des Gemüts gehörige Vorstellung sein. Er kann vielmehr auch eine durch Begriffe erkennbare allgemeine Vorstellung, ein Gesetz sein, das andauernd wirkt. Der Wille im Gegensatz gegen andere Naturkräfte ist ein Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Wenn in der äußeren Natur das Gesetz für eine Kraft gegeben ist, so ist auch die Wirkung bestimmt. Wenn dagegen dem Willen ein Gesetz gegeben wird, bleibt die Wirkung doch noch unbestimmt, weil es hier nicht auf die im Gesetz vorgeschriebene Kausalität allein ankommt, sondern auf die Kausalität der Vorstellung dieses Gesetzes in der Vernunft selbst. Die Vorstellung des Gesetzes wirkt zunächst nur als Antrieb auf den Willen und es ist noch unbestimmt, ob dieser Antrieb den Willen bestimmen werde oder nicht. Der Unterschied des verständigen Entschlusses vom sinnlichen besteht nun darin, daß der Antrieb nicht durch den Grad seiner Stärke, sondern durch die Form

seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit bestimmend wirke. Zum verständigen Entschluß gehört Überlegung, das heißt Besonnenheit und innere Freiheit vom momentanen Antrieb; er will aus Grundsätzen. Soll nun aber dieser verständige Entschluß zum rein vernünftigen werden, so muß an die Stelle zufälliger und beliebiger Zwecke ein notwendiger Zweck treten. Das Gebot der Tugend ist folglich noch kein Gesetz des Antriebes selbst, sondern nur ein Gesetz des Entschlusses für den Konflikt der Antriebe, wodurch die zufälligen und beliebigen Zwecke einem notwendigen Zweck untergeordnet werden; es verlangt nur, daß man seiner Überzeugung von der Pflicht, d. i. von dem, was das Gesetz gebietet, treu sein solle. Aber was gebietet nun das Gesetz?

Was kann das wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechthin und ohne alle Einschränkung gut heißen könne? In dem moralischen Gesetze verknüpfe ich mit dem Willen die Tat a priori, mithin notwendig, ohne irgend eine Neigung zu dem Gegenstande meiner Handlung als Bedingung dieser Verknüpfung vorauszusetzen. Es muß daher etwas geben, was, ohne ein Gegenstand der Neigung zu sein, diese Bedingung enthält. Es ist hier nämlich nicht von dem die Rede, was gefällt oder mißfällt, d. h. von dem, was ist, sondern von dem was geschehen soll. Es muß also etwas geben, was mit Notwendigkeit objektiv zum Bestimmungsgrund des Willens dient, abgesehen davon, ob wir es lieben oder hassen, etwas was für sich als Gegenstand der Achtung gilt. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gelten. Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, sind insgesamt nur relativ, denn sie entspringen aus der besonderen Natur des handelnden Subjekts und erhalten ihren Wert nur in bezug auf dessen Neigungen. Aus ihnen können daher keine allgemeinen und notwendigen Prinzipien für das Wollen jedes vernünftigen

Wesens entspringen. Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, das als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze seine könnte, so würde in ihm und nur in ihm der Grund des moralischen Gesetzes liegen. Nun existiert der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst; nicht als bloßes Mittel zum Gebrauche für diesen oder jenen Willen. In allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen muß er jederzeit zugleic als Zweck betrachtet werden. Daher hat sein Dasein nicht bloß einen relativen Wert, und ist, wie vernunftlose Wesen, nicht bloße Sache, sondern als vernünftiges Wesen, dessen Natur schon Zweck an sich selbst und von absolutem Werte ist, eine Person und als solche ein Gegenstand der Achtung. Das moralische Gesetz wird sich demnach aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, als ein objektives Prinzip des Willens bilden. Der Grund dieses Prinzips ist der absolute Wert, d. i. die Würde der Person, wodurch das vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst existiert. Das moralische Gesetz wird also folgendes sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. Es gebietet also Achtung der persönlichen Würde sowohl in mir als in anderen und wird daher einerseits zum Gebot der Ehre, andererseits zum Gebot der Gerechtigkeit.

Dieses Gesetz beweist nun seinen apriorischen, d. i. metaphysischen Ursprung erstlich durch seine Allgemeinheit, indem es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen subjektiv, d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst zum Zweck macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft ent-

springen muß. Der Wille wird hier nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend (autonomisch) und eben deshalb erst dem Gesetze, wovon er selbst sich als Urheber betrachten kann, unterworfen angesehen werden muß. Das Sollen der Pflicht ist unser eigenes intelligibles Wollen. Das „du sollst" spricht nicht Gott zum Menschen, sondern der Mensch spricht es zu sich selbst. Einem fremden mächtigen Gesetzgeber entfliehen macht unglücklich; aber ehrlos macht es, dem eigenen Gesetz den Rücken kehren. Wir verehren daher in der Person eines tugendhaften Menschen nicht sowohl den Untertan des moralischen Gesetzes, als vielmehr die Heiligkeit des Gesetzgebers selbst in der moralischen Welt. So wird erklärlich, daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter das Gesetz denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist: wohl aber, sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich unterworfen zu sein; und unser eigener Wille, sofern er dieser moralischen Gesetzgebung gemäß handeln würde, deren eigener Urheber er ist — dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung. Wir haben gesehen, wie weder Furcht noch Neigung, sondern allein Achtung vor dem Gesetz diejenige Triebfeder ist, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann: „Achtung", sagt Kant, „ist eigentlich die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden etwas Analoges hat. Der Gegenstand der Achtung ist lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als von uns selbst auferlegt ist es

doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienst nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden. Sie ist so wenig angenehm, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt, und sogar das moralische Gesetz selbst in seiner feierlichen Majestät dem Bestreben sich der Achtung davor zu erwehren und sie in den Schein bloßer Zuneigung zu verwandeln, ausgesetzt bleibt. Gleichwohl ist in ihr doch auch wieder so wenig Unlust, daß, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wieder an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht."

Über dieses Gesetz stellt Kant jene klassische Betrachtung an, die den „Beschluß" seiner Kritik der praktischen Vernunft bildet.

„Zwei Dinge", sagt er hier, „erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger

Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, benehmen läßt."

§ 128.

Autonomie, Freiheit.

Wenn uns der gestirnte Himmel, der sich über die Erde wölbt und von dem Platze aus zeigt, den wir selbst in der Sinnenwelt einnehmen, eine Ahndung von der Erhabenheit des Weltalls und der Majestät des Schöpfers gibt, so bekundet das moralische Gesetz unsere edlere Abkunft aus einer unsichtbaren, übersinnlichen Welt, indem es uns an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Der Ursprung dieses Gesetzes, welches alle Verwandtschaft mit Neigungen so stolz ausschlägt, liegt nämlich in nichts anderem als in der Persönlichkeit, d. i. der Freiheit und Unabhängigkeit unseres Wesens von dem Mechanismus der ganzen Natur: Denn das sittliche Gebot: schlechthin seiner Überzeugung von der Pflicht gemäß zu handeln, d. i. ohne Rücksicht auf irgend einen Grad der Lebendigkeit des Antriebs die Einsicht, was das Gute sei, allein den Entschluß bestimmen zu lassen, kann nur für eine Willenskraft gelten, die in ihren Entschließungen absolut frei, d. i. von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit völlig unabhängig ist. Durch jenes Gesetz findet

sich die Person als zur Sinnenwelt gehörig, zugleich ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen, als zur intelligiblen Welt gehörig; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, ein Bürger beider Welten, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Wenn ein Wille unter einem Gesetze steht, das nicht aus seinem Willen entspringt, so ist dieser Wille gesetzmäßig von etwas anderem genötigt, auf gewisse Weise zu handeln. Dies gibt aber niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse, sei dieses nun ein eigenes oder fremdes. Es geht dadurch der Grund der Pflicht verloren. Die moralische Gesetzgebung aber ist Autonomie, d. i. Selbstgesetzgebung des Willens im Gegensatze der Heteronomie desselben. Wenn wir die Pflicht übertreten, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle die Maxime, nach der wir handeln, ein allgemeines Gesetz werden, sondern das Gegenteil solle vielmehr Gesetz bleiben. Wir nehmen uns nur die Freiheit für uns, wenn auch nur diesmal, zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Wenn wir alles nur aus dem einen Gesichtspunkte der Vernunft erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich daß ein gewisses Prinzip (das der Achtung der persönlichen Würde) objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelte, sondern Ausnahmen verstatte. Da wir aber unsere Handlung einmal aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung affizierten Willens betrachten, so ist hier kein wirklicher Widerspruch, sondern nur ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft. Das Sollen ist also eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernis praktisch wäre. Da nun aber unser Wille in innerer Erfahrung auch noch durch sinnliche Triebfedern affiziert und die Vorstellung des moralischen Gesetzes im Konflikte mit diesen auch nur durch die Stärke ihres Be-

wußtseins wirkt, so heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

Es entsteht aber hierbei die Frage, ob es möglich sei, etwas, was bloße Naturwirkung ist, andererseits doch als Wirkung aus Freiheit anzusehen? Die Möglichkeit der Nebenordnung von Natur und Freiheit in demselben Subjekte erklärt sich nun aber ganz einfach aus dem transzendentalen Idealismus, d. i. durch den Gegensatz von Erscheinung unter dem Gesetze der Natur, und Sein an sich, frei von diesem Gesetze.

Da allen Erscheinungen Dinge an sich zugrunde liegen, so kann dieses Ding an sich außer der Eigenschaft, dadurch es erscheint, auch eine Kausalität besitzen, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkungen in die Erscheinung fallen und in der Sinnenwelt angetroffen werden. Jede wirkende Ursache hat aber einen Charakter, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Das Subjekt der Sinnenwelt hat daher außer seinem empirischen Charakter, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen in durchgängigem Zusammenhange nach Naturgesetzen stehen, auch noch einen intelligibeln Charakter, wodurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Jener ist der Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, dieser der Charakter des Dinges an sich. Dieser letztere, der die transzendentale Ursache von jenem ist, ist uns zwar an sich völlig unbekannt, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber der empirische Charakter würde doch als das sinnliche Zeichen desselben angesehen werden müssen. Sowie überhaupt das Ding an sich den Erscheinungen zugrunde liegt, ob wir zwar von ihm, was es an sich selbst sei, nichts wissen, so verhält es sich auch mit dem intelligibeln Charakter in bezug auf den empirischen.

Für den intelligibeln Charakter des handelnden Subjekts muß man sich die Zeitbedingungen aufgehoben denken. Denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich. In ihm wird daher keine Handlung

entstehen oder vergehen, er wird nicht dem Gesetze der Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein: daß alles, was geschieht in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache habe.

Als ein vernünftiges, zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann nun der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens nicht anders als unter der Idee der Freiheit denken, wogegen Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen ist, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden. Sofern der Mensch zur Sinnenwelt gehört, steht er unter Naturgesetzen (Heteronomie), sofern er aber zur intelligibeln Welt gehört, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. Wenn wir also in der Ordnung der wirkenden Ursachen uns als frei annehmen, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, so nehmen wir einen anderen Standpunkt ein, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen. Auf dem letzteren Standpunkte betrachten wir uns nach unserem empirischen Charakter, wie wir uns in der Natur selbst erscheinen, auf dem ersteren denken wir uns dagegen nach unserem intelligibeln Charakter, der als die intelligibele Eigenschaft eines Dinges an sich gänzlich außer dem Gebiete der Erscheinungen liegt.

In der Erscheinung sind alle Handlungen des Menschen aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, so daß wir jede Handlung mit Gewißheit würden vorhersagen können, wenn wir alle Bedingungen wüßten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit. Denn in der Natur ist alles, was geschieht, nur Fortsetzung der Reihe und kein Anfang in derselben möglich.

Wenn wir aber dieselben Handlungen in Beziehung auf die praktische Vernunft als ihre erzeugende Ursache erwägen, so finden wir ein ganz anderes Gesetz als das Naturgesetz und eine andere Ordnung als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht das nicht geschehen

sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach Naturgesetzen geschehen mußte.

Nun ist aber der empirische Charakter im intelligibeln Charakter bestimmt. Wir haben hier eine Bedingung einer sukzessiven Reihe von Begebenheiten, die gänzlich außer der Reihe der Erscheinungen liegt und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursachen unterworfen ist. In einer anderen Beziehung gehört dieselbe Ursache aber auch zur Reihe der Erscheinungen. Denn sie ist die beharrliche Bedingung aller der willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede solche Handlung ist im empirischen Charakter (dem sinnlichen Schema des intelligibeln Charakters) vorherbestimmt, ehe sie noch geschieht. Für den intelligibeln Charakter gibt es aber kein Vorher und Nachher und daher auch keine Bestimmung durch vorhergehende Ursachen. Er ist frei, d. i. unabhängig von allen Zeitbedingungen und hat daher das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. Der Mensch ist also durch seinen intelligibeln Charakter der absolute Urheber seiner Taten, obschon diese in der Natur als eine Reihe von Wirkungen vorhergehender Ursachen erscheinen, in welcher Reihe es niemals einen schlechthin ersten Anfang geben kann. Die Vernunft wird durch die Sinnlichkeit nicht verändert, wenngleich ihre Erscheinungen, d. i. die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, sich verändern. In ihr geht kein Zustand vorher, der den folgenden bestimmte, also gehört sie gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen notwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und immer dieselbe, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und kann daher auch nicht in einen neuen Zustand geraten, in dem sie vorher noch nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Darum kann man nicht fragen: warum hat sich die Vernunft nicht anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf ist aber keine Antwort möglich. Denn warum der

intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter den vorliegenden Umständen gebe, das zu beantworten überschreitet ebenso die Grenzen unserer Erkenntnis wie die Frage: warum der transzendentale Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe.

Ein anderer intelligibeler Charakter würde auch einen anderen empirischen Charakter gegeben haben, und wenn wir behaupten, daß der Verbrecher ungeachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels die Tat doch hätte unterlassen können, so bedeutet dies nur, daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft steht und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist. Der Unterschied der Zeit macht zwar einen Hauptunterschied in Rücksicht der Erscheinungen gegeneinander, da diese aber keine Sachen an sich, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, so macht er keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft.

Da die intelligibele Welt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also für meinen Willen (der ja die Kausalität einer zur intelligibeln Welt gehörigen wirkenden Ursache ist) unmittelbar gesetzgebend ist, so müssen die Gesetze der intelligibeln Welt für mich als Gebote (Imperative) und die diesen gemäßen Handlungen als Pflichten angesehen werden.

Wenn ich nur ein Glied einer intelligibeln Welt wäre, so würden alle meine Handlungen dem moralischen Gesetze jederzeit gemäß sein, in der Sinnenwelt sollen sie aber demselben gemäß sein. Es kommt hier über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee desselben als eines reinen zur intelligibeln Welt gehörigen Willens hinzu, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen, und dadurch synthetische Urteile a priori, auf welchen alle Erkenntnis der Natur beruht, möglich machen.

Selbst der Bösewicht, wenn sein Gewissen erwacht, wird wünschen, so gesinnt zu sein, wie der Tugendhafte und wird selbst seine bösen Neigungen und Antriebe verwünschen, welche ihn hindern, zu einer tugendhaften Gesinnung zu gelangen. Er beweist dadurch, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetzt. Denn er kann von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden und somit keinen seinen Neigungen entsprechenden Zustand, sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetzt, in welcher er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen in der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse, das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur insofern als Sollen gedacht, als die Person sich zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaut.

§ 129.

Tafel der ethischen Grundbegriffe und Grundsätze. — Ethik, Politik.

Indem der Wille des einzelnen durch die reine Einsicht der sittlichen Wahrheit sich selbst das Sittengesetz gibt, ist er sich dieser Einsicht zugleich als einer allgemein gesetzgebenden für jeden vernünftigen Willen bewußt. *Wir werden uns also des Sittengesetzes zugleich als des Grundgesetzes der Welt der Freiheit bewußt.* So führt der Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens auf den Begriff eines *Reichs der Zwecke*, d. i. einer systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Diese Gesetze sind aber keine *Naturgesetze*, sondern *Zweckgesetze* und das Reich der Zwecke ist ein Ganzes unter Zweckgesetzen. Die Zweckgesetzgebung wird aber hier noch nicht dem *Wesen der Dinge als Gesetz ihres Daseins*, sondern nur dem *menschlichen Willen* als *praktische notwendige Vorschrift* übergeordnet. Wir

unterscheiden dieses Reich der Zwecke als das System der Endursachen von dem Reiche der Natur als dem System der wirkenden Ursachen. So wie bei der Abhängigkeit von Kräften oder dem Kausalnexus (nexus effectivus) eine unmittelbare Anwendung der Bewirkungsbegriffe, so findet bei der Abhängigkeit von Endzwecken (nexus finalis) eine mittelbare Anwendung derselben nach Zweckbegriffen statt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, das besitzt nur relativen Wert und an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent gestattet, das hat eine Würde oder absoluten Wert.

Aus diesen Wertbestimmungen bildet sich eine eigene Form der Anwendung der Kategorien auf das unter den Gesetzen der Willensgemeinschaft erscheinende geistige Menschenleben als das Reich der Zwecke.

Die Tafel dieser praktischen Kategorien ist folgende:

1. Qualität.	2. Quantität.
Wert (Gut)	Zweck
Unwert	Mittel
Kollision der Werte	Endzweck

3. Relation.	4. Modalität.
Person und ihr Zustand	Dürfen und Nicht-dürfen
Person und Sache	Können und Nicht-können
Recht und Verbindlichkeit	Pflicht (Sollen) und Wahl.

Außer dem Vermögen zu erkennen besitzt der Mensch auch noch Herz oder Trieb als ein Vermögen sich zu interessieren oder den Dingen einen Wert zu geben. Diesen Wertbestimmungen gemäß beurteilen wir dann die Dinge im Gefühle der Lust und Unlust. Sind die erkannten Dinge diesem Werte gemäß, so erhält die Vorstellung des Wertes Kausalität, um das hervorzubringen, was den Wert hat; es wird dies

zum Zwecke der Vernunft. Die Äußerungen des Grundtriebes unserer Natur zeigen sich aber gleichfalls nach dem Unterschiede von Empfindung (Sinnlichkeit) und ursprünglicher Form der Selbsttätigkeit unseres Lebens (Vernünftigkeit). Wenn wir nun die Äußerungen dieses Triebes und sein Verhältnis zur Tatkraft den metaphysischen Grundformen unserer Erkenntnis gemäß auffassen und auf Begriffe bringen, so erhalten wir die Tabelle dieser Begriffe. Die metaphysischen Grundformen unserer Erkenntnis sind aber nichts anderes als die Kategorien. Die ursprüngliche Grundvorstellung der notwendigen Einheit im Wesen der Dinge (die spekulative Grundform unserer Erkenntnis) legt sich nämlich in die Fächer der Kategorientafel auseinander. An die Stelle der Begriffe: Gegenstand und Existenz, welche der spekulativen Kategorientafel zugrunde liegen, tritt aber hier der Begriff des Wertes oder des Gutes als der einzuteilende Begriff. So wie wir nun durch die spekulativen Kategorien das Mannigfaltige der Anschauung unter ein Bewußtsein a priori bringen, so dienen uns die praktischen Kategorien zur Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Begehrungen unter die Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens a priori. An die Stelle der spekulativen Verhältnisform der Existenz der Gegenstände tritt also hier die Form der Wertverhältnisse der Gegenstände. Diese gibt die Grundbegriffe der Relation. In den drei anderen Momenten liegen aber die Begriffe von dem Verhältnisse derselben zum Lustgefühle, zur Tatkraft und zu dem durch die Natur derselben bestimmten Wirkungskreise des Menschen.

Das Moment der Beschaffenheiten wird daher hier das Moment des Interesses. Praktische Realität ist Wert oder Gut, praktische Negation Unwert und praktische Beschränktheit beschränkter Wert durch Kollision der Werte.

Das Moment der Modalität wird hier zum Moment der Zurechnung. Praktische Möglichkeit ist Dürfen

(Erlaubtsein), praktische Wirklichkeit Können und praktische Notwendigkeit Sollen oder Pflicht.

Das Moment der Größenbestimmungen ist hier das Moment des Wirkungskreises, wodurch die Sphäre des Könnens begrenzt wird. Praktische Einheit ist Zweck, praktische Vielheit Mittel und praktische Allheit Endzweck.

Das Moment des Verhältnisses endlich ist das Moment der sittlichen Grundbegriffe selbst. Handelndes Subsistens ist die Person, Akzidens ist ihr Zustand (in der Natur). Die Kausalität ist die vernünftige Handlung der Person. Sachen sind von dem Willen der Person abhängige Mittel zum Zwecke. Die wechselseitige Abhängigkeit der Personen voneinander durch die Willensgemeinschaft macht sich aber nach den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit. Mein Recht ist der auf Gesetz oder Vertrag beruhende Anspruch, den ich habe, daß andere meine Zwecke als solche gelten zu lassen haben, meine Verbindlichkeit dagegen die Notwendigkeit, welche mir daraus wird, die Zwecke eines anderen gelten zu lassen.

Durch die Verbindung der Idee der persönlichen Würde mit diesen Begriffen erhalten wir nun die Grundgesetze für das Reich der Zwecke selbst in folgender Weise:

1. Praktischer Grundsatz der Wesenheit, d.i. Grundsatz der Selbständigkeit der Person: Jedes vernünftige Wesen hat absoluten Wert oder persönliche Würde; seine Zustände in der Natur haben hingegen endliche Werte, zwischen denen Größenunterschiede stattfinden.

2. Praktischer Grundsatz der Bewirkung, d. i. Grundsatz der persönlichen Unabhängigkeit oder der äußeren Freiheit: Jedes vernünftige Wesen als Person existiert als Zweck an sich; jede Sache aber nur als Mittel, so daß jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Person.

3. Praktischer Grundsatz der Wechselwirkung, d.i. Grundsatz der Gerechtigkeit: Jede Person hat mit jeder anderen die gleiche persönliche Würde.

Durch diese Gesetze wird in der sittlichen Ordnung der Dinge 1. jeder Person die unantastbare Würde beigelegt, daneben aber auch jedem Zustand des geistigen Lebens ein eigener innerer Wert gegeben; 2. werden die Sachen (vernunftlosen Gegenstände) wohl dem Belieben der Personen unterworfen, für die Personen dagegen wird gefordert, daß keine dem Belieben einer anderen überlassen bleiben dürfe, und 3. wird durch sie das Verhältnis von Person zu Person so festgestellt, daß die Abhängigkeit der einen von der anderen eine Verbindlichkeit sei, wozu die Ursache in der durch die persönliche Würde begründeten Berechtigung liegt. In diesen drei Formen zeigt sich das moralische Gesetz gemäß den Formen der kategorischen, hypothetischen und divisiven Beurteilung der sittlichen Ordnung der Dinge.

Die Idee der persönlichen Würde ist zwar das alleinige ethische Prinzip in unseren Überzeugungen, aber aus ihr allein lassen sich unsere ethischen Erkenntnisse noch nicht entwickeln, sondern dazu gehören auch noch die physischen Bedingungen der Subsumtion des Lebens unter jene Idee, welche teils auf den Naturgesetzen des inneren Lebens, teils auf den Verhältnissen der Spaltung der geistigen Weltansicht in die psychisch anthropologische, pragmatische und politische Weltansicht beruhen.

Das Sittengesetz ist ein Gesetz der ewigen Wahrheit. Aber wir begreifen dadurch nicht das Wesen der Dinge aus Ideen, sondern das Bewußtsein von Ideen wird zum Antriebe des Willens. Aber wie können Ideen zweckbestimmend auf unseren Willen wirken, d. i. ihn zur Hervorbringung ihres Gegenstandes antreiben? Der ewig wahre Gegenstand der Ideen kann in der Zeit nicht bewirkt werden. Die unvergängliche Würde der Person und die Freiheit des Willens können nicht in der Zeit erscheinen. Der Mensch ist nicht Schöpfer, er kann keinem Wesen die persönliche Würde geben oder nehmen, sie kann also niemals eigentlich der Zweck seiner Bestrebungen im Leben werden, sondern er kann sie nur achten, wo er sie erkannte. Bestimmte Zwecke, die wir im Leben verfolgen können, betreffen nur zeitliche Zustände unseres Lebens. Darauf beruht der Unterschied

zwischen dem Werke der Pflicht und den Werken der Liebe. Aber der Glaube an die persönliche Würde ist eine Vorstellung unseres Geistes und diese kann nach Naturgesetzen auf unseren Willen wirken.

Die Idee der persönlichen Würde ist eine metaphysische Vorstellung a priori von Wert und Zweck. Allein die Gesetze, nach denen Begierde und Wille der inneren Natur gemäß im Entschlusse unsere willkürlichen Handlungen bestimmen, sind nur erfahrungsmäßig nachzuweisen und diese empirischen Gesetze gelten ebensowohl für den Einfluß des Pflichtgefühls und der Tugend als für den Einfluß sinnlicher Begierden auf unsere Willenskraft. In der inneren Natur wirkt der Antrieb durch den Grad seiner Stärke auf die Bestimmung des Entschlusses. Hier muß die Vorstellung des moralischen Gesetzes durch die Kraft der Selbstbeherrschung, welche die sinnlichen Begierden zu mäßigen vermag und in unserem Triebe die Liebe und Achtung erweckt, erst einen Grad der Stärke erhalten, durch den sie der Macht der sinnlichen Antriebe überlegen bleibt. In dieser überlegenen Stärke des reinvernünftigen Antriebs im Kampfe mit sinnlichen Begierden und Neigungen besteht die Tugend in eminenterer Bedeutung des Worts.

In unserem Geiste ist die Tatkraft die Vermittlerin der Zwecke, welche Herz und Trieb ihr vorschreiben. Diese Tatkraft ist teils innerlich die Kraft der verständigen Selbstbeherrschung, teils äußerlich das Vermögen der willkürlichen Muskelbewegung. Dadurch eröffnen sich für uns zwei Wirkungskreise, einmal der inneren Ausbildung des Geistes selbst und dann der Ausbildung der menschlichen Gesellschaft mit ihren Umgebungen.

Der Wille trägt die Zwecke in sich und die erste Vermittlung unserer Taten wird die Einwirkung des Willens im Entschlusse auf die Tatkraft. Daher ist die Gesinnung, welche wir annehmen, die erste innere Tat des Menschen. Der Gesinnung gemäß wird erst die äußere Tat bestimmt. Die beiden Gebiete der Anwendung für die Ideen der Zweckgesetzgebung sind also ein inneres der Gesinnung und ein

äußeres der Einwirkung in die Körperwelt. Durch den Verstand sollen die Gesinnungen innerlich zur Tugend, die äußeren Lebensverhältnisse der Menschen zum Rechte der Gerechtigkeit ausgebildet werden. Das erstere gibt die Aufgabe der Ethik oder der praktischen inneren Naturlehre, das letztere die Aufgabe der Politik oder der praktischen äußeren Naturlehre.

Die Ethik hat die zwei Aufgaben:

1. zu zeigen, wie der Verstand über Sinn und Gewöhnung herrschen und die Tugenden bilden solle. Tugend ist überhaupt die Kraft der guten Gesinnung im menschlichen Entschlusse. Zufolge des Tugendgebots lebt alle Tugend in einer. Diese eine Tugend, welche alle anderen umfaßt, ist aber nicht, wie die alte griechische Ethik wollte, die Tugend der Weisheit (d. i. der wissenschaftlichen Einsicht in das Gute), sondern die des willigen Gehorsams gegen das erkannte Gute: die Tugend der Überzeugungstreue, der Reinheit des Herzens oder der Lauterkeit der Gesinnung. Lauterkeit der Gesinnung oder Reinheit des Herzens ist Leitung unserer Handelsweise durch die Achtung vor dem Gesetze. Es kann jemand Geduld, Ruhe, Tapferkeit, Mäßigung und Besonnenheit zeigen, ohne von der Idee des Guten geleitet zu werden, wohl gar ihr zuwider. Alle diese Tugenden lassen sich noch von der Idee des Guten trennen. Denn es frägt sich noch, ob der, der aus Grundsätzen handelt, auch die echten Grundsätze befolgt. Erst die Reinheit des Herzens ist die Unterwerfung des Lebens unter die Ideen der Pflicht und der Schönheit der Seele. Sie allein gibt den wahren Seelenadel. Unter diesem Prinzip des Tugendgebots kann aber die Lehre selbst nur induktorisch ausgeführt werden nach den empirischen Gesetzen der Ausbildung des menschlichen Geistes gemäß den Forderungen von gesundem Sinn, guter Gewöhnung von Jugend auf und verständiger Selbstbeherrschung.

2. frägt es sich, nach welchem Gesetze soll der Verstand herrschen und was gebietet dieses Gesetz dem zu tun, der reines Herzens ist? Darauf ist die Antwort: der Verstand empfängt aus der Idee der Menschenwürde das Gesetz der

Gerechtigkeit und der Liebe, und diesem soll das sittliche Leben untertan sein. Hier ist der Berührungspunkt der Ethik mit der Metaphysik. Das Gebot der Tugend oder des guten Willens ist, wie wir schon gesehen haben, nichts anderes als das Gesetz des vernünftigen oder sittlichen Entschlusses — der von Kant sogenannte kategorische Imperativ: Handle so, wie du wollen kannst, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Gesetz gelte. Aber dieser Kantische kategorische Imperativ ist offenbar noch nicht das Gesetz im Obersatze der Entschließungen, sondern nur eine Regel für die Unterordnung der Maximen unter einen gegebenen Obersatz; er ist das Gesetz der Tugend, welches meine Gesinnung der Idee des schlechthin Gebotenen der Form nach unterwirft. Der Entschluß ist sinnlich, wenn er in der Überraschung des Affekts gefaßt wurde; verständig dagegen, wenn er mit Besonnenheit (σωφροσύνη) gefaßt wurde. Hier erhält er eine logische Form der Verständigkeit und Gesetzmäßigkeit. Dies ist aber diejenige Form nicht, der wir den höchsten Wert der Güte beilegen. Dieser letztere kommt erst durch den notwendigen Zweck hinzu, und da ist die Idee von der Würde der Person als notwendigem Zweck an sich eine ganz metaphysische Vorstellung.

Die Aufgabe der praktischen äußeren Naturlehre ist die verständige Ausbildung des geselligen Menschenlebens, und auch deren Gesetz ist: Erringung der Herrschaft des Verstandes über Sinn und Gewohnheit in den äußeren Verhältnissen des geselligen Menschenlebens. Dies geschieht durch den Staat unter der Form von Gesetz und Regierung. Der Staat ist die einzige Form, unter der die menschliche Gesellschaft planmäßig, selbstbewußt und verständig handeln kann. Positive Rechtsgesetze gestalten sich im Staat nur geschichtlich durch Herkommen und Herrschergewalt. Über diesen positiven Rechtsgesetzen steht aber die Idee der Gerechtigkeit, welche für Völker und Staaten die Würde der Person anzuerkennen und die Gesetze demgemäß zu geben fordert.

4. Die metaphysischen Prinzipien der Religionslehre.

§ 130.

Objektive Teleologie.

Neben der Frage nach den Zwecken des menschlichen Tuns steht die nach dem Zwecke des Daseins der Dinge. Der Grundgedanke der ethischen Notwendigkeit kann wegen seiner Apriorität und Allgemeingültigkeit nicht nur eine Vorschrift für die menschlichen Handlungen sein, sondern muß auch für das Sein der Dinge gelten. Es wird dadurch nicht nur dem Verhalten der Menschen, sondern auch dem Dasein der Dinge ein notwendiges Gesetz auferlegt. So wie die spekulative Grundform dem Dasein der Dinge ihre Regel der Einheit, so schreibt die ursprüngliche Form unseres Grundtriebes (d. i. der reine Trieb der Persönlichkeit) dem nämlichen Dasein der Dinge die Regel ihres Wertes vor. Das Sittengesetz ist ein notwendiges Wertgesetz und das Sollen seines Pflichtgebotes ist nur das erste Bewußtsein unseres Glaubens an die Weltherrschaft der sittlichen Ideen. Wir müssen daher die Ideen der Zweckgesetzgebung und des Reichs der Zwecke nicht nur auf den Wirkungskreis menschlicher Handlungen und die Gesellschaft der Menschen, sondern auch auf das ewige Wesen der Dinge selbst anwenden. So kommen wir auf die Vorstellung des ewig wahren Wesens der Dinge unter der Herrschaft der Gottheit als des Reichs der Zwecke. Das Sittengesetz verbindet sich also nicht bloß mit unserer politischen Naturansicht, sondern auch mit unserer idealen Ansicht vom Wesen der Dinge unter der Idee der Gottheit. Dadurch stellt sich der subjektiven Teleologie, der Zwecklehre für die Menschen eine objektive Teleologie, d. i. Weltzwecklehre, an die Seite. Die erstere ist praktische Naturlehre, weil bei der sittlichen Ansicht der Dinge, obschon die Kategorie des Wesens ideal bestimmt ist (in der Idee der persönlichen Würde), doch die Kategorie der Wechselwirkung als Naturbegriff beibehalten werden muß (in der Vorstellung der positiven Rechtsgesetze). Die andere ist praktische Ideenlehre oder Religionslehre.

Hier ist auch die Kategorie der Gemeinschaft absolut bestimmt, wodurch wir von der Stufe der bloßen Auffassung der Selbstständigkeit des Geistes uns auf die Stufe der idealen Zusammenfassung des Wesens der Dinge erheben. Wir müssen daher hier zuerst die Verbindung des Grundgedankens der ethischen Notwendigkeit mit den spekulativen Ideen suchen und dann zusehen, wie sich diesen praktisch bestimmten Ideen das Wesen der Dinge unterordnen läßt.

§ 131.

Die 3 metaphysischen Grundsätze der Religionslehre.

Der Grundgedanke der ethischen Notwendigkeit ist der des absoluten Werts oder des Zwecks an sich. Die Idee von der persönlichen Würde des selbständigen Geistes ist zugleich der Grundgedanke für unsere sittlichen Ideen und für die praktische Bestimmung der spekulativen oder transzendentalen Ideen. Dadurch erhalten wir folgende Grundsätze der praktischen Ideenlehre:

1. Der Grundsatz der Würde der Person. An die Stelle des für die Natur geltenden Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz tritt für die Idee der Glaube an die Unvergänglichkeit des selbständigen Geistes und diese Unvergänglichkeit wird praktisch bestimmt als unantastbare Würde (absoluter Wert), somit als unverderblicher Zweck an sich selbst. Der Geist soll in unantastbarer Selbständigkeit ewig leben. Dies ist die Idee der ewigen Bestimmung des Menschen. So wie diese Idee uns bei den sittlichen Aufgaben unseres Willens leitet, spricht sie sich im Sittengesetz aus, so aber wie sie im Glauben als Prinzip unserer idealen Weltansicht gilt, ist sie der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. Mit dem bloß spekulativen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ist aber hier noch die Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Menschen verbunden. Die Bestimmung des Menschen ist uns vollkommen deutlich, so lange wir nur nach dem fragen, was uns zu tun sei. Fragen wir aber: wozu sind wir da, so fehlt uns darauf jede Antwort. Wir können nur sagen: die Bestimmung des Menschen ist eine ewige, deren Gesetz kein irdisches Ohr gehört,

kein irdisches Auge gesehen hat; den Schleier ihres Geheimnisses wird keine menschliche Vernunft aufdecken.

2. Der Grundsatz der Zurechnungsfähigkeit. Der spekulative Ausspruch der Freiheit der Willenskraft ist, daß die vernünftige Willkür der ewigen Wahrheit nach nur von sich selbst bestimmt werde und von keinem sinnlichen Antriebe bestimmt werden könne. Die praktische Folge davon aber ist, daß jede Vernunft ihrem Willen das Gesetz vorschreibt: Du sollst deiner Überzeugung vom notwendigen Wert der Handlungen gemäß handeln, und daß sie demgemäß im Gewissen sich ihre Taten als gut oder böse zurechnet. Böse nämlich ist, was nicht sein sollte, d. i. das Pflichtwidrige. In der inneren Natur unseres Geistes bestimmt aber die Überzeugung von der Notwendigkeit der Anforderung die Tat nicht schlechthin, sondern in der Gegenwirkung der Antriebe entscheidet der stärkste Antrieb den Entschluß. Die verständige Selbstbeherrschung führt zwar Überlegung (Reflexion) mit in die Entschließungen ein und erhebt den Entschluß zum verständigen, aber sie kann doch die Tat nicht durch die bloße Einsicht in die Pflicht (rein verständig), sondern nur dadurch entscheiden, daß sie durch Aufmerksamkeit und Gewöhnung den Antrieben grössere Lebendigkeit gibt, welche sie liebt. Im Leben gilt daher Pflicht nur durch Tugend, d. i. durch die Kraft der guten Gesinnung im Entschluß und im Kampfe mit Sünde und Laster. Diese Kraft der Tugend hat in der Natur immer eine endliche Größe, welche äußeren Antrieben unterliegen kann. Da nun aber nach der Idee der absoluten Selbstbestimmung der Tat die Kraft der Selbstbeherrschung nicht nur eine leitende, sondern eine unmittelbar wirkende ist, der intelligibele Charakter also unter der Form des reinen verständigen Entschlusses und nicht nach dem Grad der Stärke der Antriebe seine Handelsweise zeigt, so ist es nur seine Wahl, daß er der Pflicht nicht rein um des Gesetzes willen folgt, und es wird ihm daher als Schuld zugerechnet, daß er mit mangelhafter Tugend handelt. Ein heiliger Wille könnte sich selbst nicht zur sinnlich bedingten Erscheinung werden. Die ideale Selbstschätzung des Menschen spricht

also über alle Menschen in gleicher Form das schuldig in der Idee der Sündhaftigkeit aller Menschen aus. Diese Sündhaftigkeit aller Menschen ist es, was Kant den ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen nannte. Die Unvermeidlichkeit dieses sittlichen Tadels für alle Menschen ist in der Form aller menschlichen Entschließungen bestimmt und er kündigt sich in dem religiösen Schuldgefühl der Unzulänglichkeit aller menschlichen Tugend an. Wie aber der intelligibele Charakter das Böse in seinen Willen aufnehmen könne, ist für uns ein unlösbares Geheimnis.

3. Der Grundsatz der besten Welt. Das moralische Gesetz entspringt a priori aus Begriffen der Vernunft, es ist daher nicht nur ein Sittengesetz für den Menschen, sondern auch ein Weltgesetz des Guten; es hat nicht bloß eine anthropologische, sondern auch eine kosmische Bedeutung. In seiner kosmischen Bedeutung bringt es die Heiligkeit zur spekulativen Idee der Gottheit hinzu. Gott ist der heilige Urheber der Welt. Dieser Glaube entspringt aus der ursprünglichen Verbundenheit des ethischen mit dem religiösen Grundgedanken unserer Vernunft. Wir können uns die Gottheit menschlich nicht anders denken, als das Oberhaupt in dem Reiche der Zwecke. Pflicht gibt es für ihn nicht, denn da wäre er dem Gesetze untertan. Gott aber und das Heilige können wir nicht als einem Gebote unterworfen denken. Wir können daher die absolute Güte seiner Gesinnung nicht anders bezeichnen, als durch das Wort Liebe. Reine Liebe ist frei, und obschon der menschlichen wählenden Liebe wieder die Notwendigkeit fehlt, so ist sie doch aus allem Menschlichen das allein würdige Bild des Göttlichen. Doch müssen wir auch diese Liebe hier unter absoluter Bestimmung denken. Gott ist die ewige Liebe, das Ideal des ewigen Gutes; durch ihn ist in der ewigen Ordnung der Dinge alles seinem notwendigen Werte gemäß angeordnet. So kommen wir auf die Idee der göttlichen Weltregierung. Die ewige Liebe und Güte ist es, welche die Welt beherrscht. Durch Gottes heilige Allmacht besteht die Weltherrschaft der sittlichen Ideen. Dies ist der vollständige Grundgedanke unserer

religiösen Überzeugung, welcher spekulativ und praktisch zugleich ist. Wollen wir uns aber diesen Gedanken positiv ausmalen, so kann das nur geschehen nach dem Bilde eines menschlichen Staats unter seinem Regenten. Hier zeigen sich aber gleich unlösbare wissenschaftliche Schwierigkeiten bei der Frage nach der Zulassung des Bösen in der besten Welt. Böse ist das, was nicht sein sollte und doch ist es wirklich. Das ist ein einfacher Widerspruch gegen den Gedanken der besten Welt, den keine Theodicee aufheben kann. Wollten wir das Böse leugnen, so würden wir damit auch die Ideen des sittlich Guten verleugnen. Nehmen wir nun aber das Sein des Bösen an, so ist es durch Gott, denn für den Allmächtigen ist kein Unterschied der Möglichkeit und Notwendigkeit; was Gott zuläßt, das geschieht durch ihn. Aus diesem Widerspruch kann sich der Mensch einzig durch das Bewußtsein seiner selbst verschuldeten Unwissenheit herausfinden. Die Zulassung des Bösen ist und bleibt für uns das höchste Geheimnis in der Idee der göttlichen Weltregierung.

So kommen wir durch die praktische Bestimmung der spekulativen Ideen auf die Ideen der ewigen Bestimmung des Menschen, des Guten und Bösen und auf das Ideal des ewigen Guts. Dies sind die eigentlich religiösen Ideen und die Prinzipien der religiösen Weltansicht.

Diese Ideen geben uns aber keine Belehrung über das ewige Wesen der Dinge, sondern kündigen uns nur religiöse Geheimnisse an. Diese Religionsgeheimnisse sind die wahren Mysterien des Glaubens, die weder durch mystische Lehre und Einweihung noch durch besondere göttliche Gnade einzelnen Auserwählten offenbar werden können, sondern Geheimnisse bleiben, die keinem menschlichen Geiste entschleiert werden können, da ihre Enthüllung nur durch eine gänzliche Umwandlung unseres geistigen Wesens möglich sein würde. Denn der Grund des Geheimnisses und unserer Unwissenheit liegt nicht im äußeren Verhältnis unseres Geistes zur Welt, sondern innerlich in unserem Geiste selbst. Aus diesen Prinzipien ist daher auch keine wissenschaftliche Entwicklung einer Lehre von Gott und den

ewigen Dingen möglich. Zu einer positiven Einsicht in das ewige Wesen der Dinge können wir Menschen nicht gelangen. Die Sinnenwelt aber, die wir wirklich erkennen und in deren Wesen wir eine positive Einsicht besitzen, ist nur eine beschränkte Erscheinung und mangelhaftes Abbild des ewig wahren Wesens der Dinge, worin ganz andere Gesetze als die der ewigen Ordnung der Dinge, nämlich die Gesetze der Natur herrschen. Wie können wir nun dennoch jene Ideen auf unsere Erkenntnis der Dinge anwenden, d. h. wie können wir die Sinnenwelt den religiösen Ideen unterordnen?

§ 132.

Die „Ahndung“ der idealen Welt in der empirischen. — Die ästhetischen Ideen des Schönen und des Erhabenen.

Unser Wissen enthält eine beschränkte Erkenntnis der ewigen Wahrheit, deren (in den mathematischen Schematen enthaltene) Schranken wir in den Aussprüchen des Glaubens (den Ideen des Absoluten) aufgehoben denken. In diesen schrankenverneinenden Aussprüchen des Glaubens werden wohl dem Prinzip nach die Gegenstände des Wissens der ewigen Wahrheit gemäß anerkannt, z. B. der Geist des Menschen als unvergänglich, sein Wille als frei, allein eine bejahende Unterordnung der Erscheinungen selbst unter die ewige Wahrheit ist darin noch nicht enthalten. Wie geschieht nun eine solche?

Der bejahende Gehalt des Glaubens liegt in der Anerkennung des Prinzips der ewigen Wahrheit für die Gegenstände der Sinnenwelt. Da dieses Prinzip aber nur so ausgesprochen werden kann, daß wir die Schranken der Erscheinung für das wahre Sein der Dinge ungültig erklären, so wird das ewige Sein jener Gegenstände nicht erschlossen, sondern nur vorausgesetzt. Wir können also die ewige Bedeutung der Erscheinungen nicht aus den Ideen des Absoluten durch Schlüsse ableiten, sondern unter Voraussetzung der objektiven Gültigkeit der Ideen (d. i. im Glauben, daß den Erscheinungen das ewige Sein ihrer Gegenstände zugrunde liege) nur auffassend anerkennen, d. i. ahnen.

Die wahrhaft vorhandene Welt ist die selbständige Geisteswelt. Wir erkennen aber die Geisteswelt nur vermittels

der Willensgemeinschaft der Menschen, deren eigentümliche Gesetze die Zweckgesetze sind. Die Ideen des Absoluten werden daher dem Wirklichen verbunden durch unsere Vorstellungen von Wert, Zweck und Zweckmäßigkeit. Fragen wir: welchen Wert hat ein Ding für mich, für meinen Willen, so antworten uns darauf die ethischen Ideen des Guten. Fragen wir aber, ohne diese Vergleichung mit meinem Willen absolut, welchen Wert tragen die Dinge in sich selbst? welches ist schlechthin der Zweck in ihnen? — so antworten nur die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen. Schön ist ein Ding nicht in Beziehung auf mich oder auf ein anderes, sondern nur in sich selbst, indem es als ein Analogon des persönlichen Daseins seine Bedeutsamkeit und Zweckmäßigkeit in sich selbst trägt. Mit diesem Übergang von der subjektiven Frage nach dem Guten zur objektiven nach dem Schönen werden wir also zugleich von den Ideen der Zwecke der Menschen zu den religiösen Ideen der Zwecke der Welt hinübergeführt.

Wenn man fragt, wozu ein Ding da sei, so ist die Frage auf den Endzweck gerichtet. Der Endzweck der Welt ist nicht ein Zweck, welcher innerhalb der Natur stattfindet, sondern er ist außerhalb derselben der letzte Zweck der Schöpfung selbst, d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Wesens zur Hervorbringung der Welt.

Wenn man über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt, so drängt sich fast unwiderstehlich der Gedanke auf, daß diese so kunstvoll eingerichtete Welt zu nichts da sein würde, wenn es nicht Menschen oder überhaupt vernünftige Wesen in ihr gäbe. Denn ohne vernünftige Wesen würde die Welt gar keinen Wert haben, weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hätte. Es scheint daher das Dasein vernünftiger Wesen und die Glückseligkeit vernünftiger Wesen in der Welt der Endzweck der Schöpfung zu sein. Denn wenn diese Wesen sich in der Welt nicht wohl und glücklich fühlten, sondern sich aus ihr herauswünschten, so würde der Zweck ihres eigenen Daseins verfehlt sein. Der

Wert des Menschen selbst besteht aber nicht in dem, was er von der Natur empfängt und genießt, sondern in dem Werte, den er sich selbst geben kann, d. i. ein guter Wille ist das, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann. Wenn es überhaupt einen Endzweck geben soll, so kann dieser kein anderer sein, als der Mensch unter moralischen Gesetzen. Gäbe es zwar vernünftige Wesen, die aber ihren Wert bloß in ihr Verhältnis zur Natur, d. h. in ihr Wohlbefinden zu setzen imstande wären, so gäbe es zwar relative Zwecke in der Welt, aber keinen absoluten Endzweck, weil das Dasein solcher Wesen doch immer zwecklos sein würde. Das moralische Gesetz aber bestimmt einen Zweck ohne Bedingung, d. i. einen Endzweck, und die Existenz einer Vernunft, die in ihrer eigenen Zweckgesetzgebung sich selbst das höchste Gesetz gibt, kann allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden. Das moralische Gesetz bestimmt uns a priori einen Endzweck, dem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Es ist uns durch das Sittengesetz vorgeschrieben, das Weltbeste zu befördern, und dieses Weltbeste besteht in der größten Glückseligkeit der Weltwesen nach den Graden ihrer Sittlichkeit. Hierbei wird aber die Natur so vorgestellt, wie sie ihre Güter nach Würdigkeit verteilt. Diese Zusammenstimmung der Natur außer uns mit der Sittlichkeit in uns kann nun nicht nach Naturursachen stattfinden — folglich müssen wir die Kausalität eines Urwesens voraussetzen, welches nicht bloß unbeschränkter Gesetzgeber für die Natur, sondern auch gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke ist, d. h. wir müssen das Dasein der Gottheit voraussetzen.

Durch diesen Gedankengang kam Kant auf sein Ideal des höchsten Guts, als die Idee einer Intelligenz, in welcher ein heiliger Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnis steht, sowie auf die unmittelbar damit zusammenhängende Lehre von dem

vollendeten Gut der Welt, welches darin bestehen soll, daß im künftigen Leben die Gottheit die Glückseligkeit nach Würdigkeit verteilt. Aber die ganze Idee der Verteilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit ist nur ein ethisch-irdisches Ideal und kein religiöses, welches im ewigen Leben wirklich werden soll. Die Vorstellung von der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen im ewigen Leben ist nur ein Bild von dem Verdienst der Arbeit und der Vergeltung menschlicher Taten im Erdenleben entnommen. Im Staate soll allerdings die Gerechtigkeit Lohn und Strafe verteilen nach dem Maße des Fleißes oder des Verbrechens. Vor dem religiösen Urteile aus Ideen verschwinden aber alle Unterschiede der Vergeltung und nur die Tugend allein gilt um ihrer inneren Schönheit willen, jeden Lohn verschmähend. Auch so das Laster, das seine Verworfenheit in sich selbst trägt und keiner Strafe bedarf, denn nur des Geistes schöne Erscheinung gilt in und durch sich selbst. Wir glauben zwar an die Realität des ewigen Guts, wodurch im ewigen Sein der Dinge alles so ist, wie es sein soll; aber wir glauben nicht an das tausendjährige Reich der Erfüllung aller irdischen Wünsche.

Wir können uns schlechthin keinen Begriff davon machen, was für die Welt das ewige Gut sei. Keine unserer Wertgesetzgebungen gibt den ewigen Zweck des Weltalls an. Glückseligkeit hat für das ewige Leben gar keine Realität und Bedeutung, sie läßt nicht einmal ein Ideal zu. Nach sittlichen Ideen müssen wir zwar das vernünftige Wesen schlechthin als Zweck an sich für die Welt erklären, aber auch diese Idee ist uns wieder nur von ethischer Brauchbarkeit, indem wir religiös von jedem wahrhaft vorhandenen (ὄντως ὄν) dasselbe aussagen müssen. Ein Verständnis des Weltzwecks können wir schon deshalb nicht besitzen, weil bei der Unvollendbarkeit aller unserer Erkenntnis des Wirklichen ein Überblick des Weltalls uns unmöglich ist. Wir fassen das Sein der Dinge im Werden. Nur werdende Zwecke können wir wissenschaftlich begreifen, und zwar entweder unter der Form der Vermittlung oder unter der Form der Entwicklung (Veredlung). Aber keine von diesen beiden Formen hat für das Weltganze, für das

wahre Wesen der Dinge Bedeutung. Denn da müßten wir eine Form der Anwendung der Zweckbegriffe auf das unveränderliche Sein im Wesen der Dinge besitzen. Dann aber würde Sein und Gutsein eins und dasselbe, nach einer Vorstellungsweise, die uns wissenschaftlich gar keine Bedeutung gewinnt, welche aber allerdings der Grundgedanke in jeder Anerkennung des Schönen ist. Wir können menschlich den idealen absoluten Wert der Dinge nur in ihrer Schönheit anerkennen. Wir können nur sagen: der Zweck der Welt liegt in der ewigen Schönheit. Der Begriff von Zweck ist ein geistiger, der aus unserem Willen und nicht aus unserer Naturerkenntnis abstammt. Wir können nicht beweisen, daß in der Natur Zwecke gelten. Wir bringen den Glauben an die Zweckmäßigkeit der Natur zur Natur hinzu und lernen ihn nicht von ihr. Aber wir bringen ihn mit Notwendigkeit hinzu, sobald sich unsere Geisteserkenntnis zur Weltansicht erweitert. Unsere Ideen vom Zweck der Welt entspringen aus dem Glauben an die weltbeherrschende ewige Güte und entwickeln sich in den Ahnungen des ästhetischen Gefühls zur Anerkennung der Schönheit und Erhabenheit in der Natur. Eine bejahende Unterordnung der Sinnenwelt (d. i. der Welt der Erscheinungen) unter die Ideen des Absoluten und des Weltzwecks ist also nur ästhetisch möglich. Das Schöne ist ein Gegenstand der Anschauung. Diese Anschauung hat aber eine höhere Bedeutung, sie versinnlicht uns eine Idee. So wird das Schöne zum verbindenden Mittelgliede zwischen der endlichen Wahrheit der Erscheinungen und der ewigen Wahrheit des Seins an sich.

§ 133.

Art des ästhetischen Urteilens.

Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 1—60.

Wenn wir uns mit der Dialektik der ästhetischen Auffassung der Naturzweckmäßigkeit und der nur ästhetischen Auffassung des Wesens der Dinge unter den Ideen des Weltzwecks vertraut machen wollen, so müssen wir uns vor allem mit den Eigentümlichkeiten des ästhetischen Urteils bekannt machen. Dabei kommt dreierlei in Betracht: 1. Die Form des ästhetischen Urteils, 2. der Gegenstand seiner Be-

urteilung (die ästhetische Idee) und 3. das Prinzip der Beurteilung (die transzendentale oder die religiöse Idee). Die erstere haben wir durch jene Analyse in der Kritik der Urteilskraft kennen lernen, die zu den bewundernswürdigsten Erzeugnissen des Tiefsinns und der Klarheit des Geistes gehört, womit Kant die philosophischen Erkenntnisse zu zergliedern wußte. Diesen Untersuchungen folgend, können wir die Eigentümlichkeiten des ästhetischen Urteils nach folgenden Punkten bestimmen:

1. Wenn wir einen Gegenstand schön finden, so lernen wir damit nichts Neues über den Gegenstand, sondern wir drücken damit nur subjektiv die Lust, das Wohlgefallen aus, das wir in der Beschauung des Gegenstandes fühlen, aber wir legen die Schönheit dem Gegenstande selbst als Prädikat bei; und doch ist es schwer zu sagen, was dieses Prädikat für das Ding selbst bedeutet. Es liegt etwas Unerklärbares in dem Schönen, gleichsam ein geheimnisvoller Zauber, der der Grund eines besonderen Wohlgefallens an dem Gegenstande ist. Dies Geheimnisvolle steht in der engsten Beziehung zu den religiösen Geheimnissen des Menschenlebens.

Das Geschmacksurteil oder das ästhetische Urteil ist also kein Erkenntnisurteil, es ist nicht theoretisch. Das theoretische oder wissenschaftliche Urteil legt seinem Gegenstande ein Prädikat bei, welches als Mittelbegriff im Schluß zur Bedingung der Subsumtion dieses Gegenstandes unter eine Regel wird. Das ästhetische Urteil legt mit dem Prädikat der Schönheit seinem Gegenstande eine unmittelbare Bedeutsamkeit (einen Wert, eine Zweckmäßigkeit) in ihm selbst bei, welche nicht durch einen Mittelbegriff aus einem Gesetz verstanden werden kann.

2. Die Lust am Schönen ist ganz besonderer Art. Sie ist uninteressiert. Wofür ich Interesse habe, das begehre ich, dessen Existenz ist mir nicht gleichgültig. Bei der Frage nach der Schönheit eines Dinges kommt es aber nicht darauf an, ob mir an der Existenz desselben etwas gelegen sei, sondern nur darauf, wie ich es in der Anschauung beurteile. Nicht die Wirkungen seines Daseins, sondern bloß seine Anschauung (seine Form) gefällt.

Anders ist es mit dem Angenehmen, das den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier ist das Wohlgefallen mit Interesse verbunden. Das Angenehme gefällt nicht bloß, sondern es vergnügt auch: es gewährt Genuß. Es ist nicht bloß Beifall, den ich ihm schenke, sondern es ist eine Neigung, die mich an den Gegenstand fesselt.

Auch das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden. Gut ist das, was seinem Zweck entspricht. Hier bezieht sich das Wohlgefallen auf das Dasein eines Gegenstandes oder einer Handlung.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist Neigung, am Guten Achtung, am Schönen Gunst. Denn Gunst ist das einzig freie Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Schönen ist also ohne alles Interesse.

3. Das Wohlgefallen am Schönen ist allgemein. Ich sage: das schmeckt mir gut. Das Angenehme wird also bloß in Beziehung auf meinen Geschmack beurteilt. Das ästhetische Urteil dagegen sagt: dies ist schön. Die Schönheit wird hier wie eine Beschaffenheit dem Dinge selbst beigelegt, als wäre das Urteil logisch oder theoretisch. Da nämlich das ästhetische Urteil sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjekts oder ein Interesse gründet, so kann der Grund des Wohlgefallens auch nicht in dem Subjekt, sondern er muß in dem Objekt liegen, obschon wir uns keinen Begriff davon (worin es besteht) zu machen imstande sind.

Schön ist daher das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Jedes ästhetische Urteil ist seiner logischen Quantität nach ein singuläres und dennoch macht es Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Diese Gültigkeit für jedermann, die das ästhetische Urteil bei sich führt und die im Urteile über das Angenehme nicht angetroffen wird, zeigt eine Abhängigkeit des ästhetischen Urteils von einer, wenn auch unaussprechbaren Regel an. Denn es stellt sich dadurch gleichsam wie der Schlußsatz eines Schlusses dar, dessen Mittelbegriff uns nur unbekannt ist.

4. Der Grund alles Wohlgefallens ist immer ein Zweck oder eine Zweckmäßigkeit. Denn Zweck bezieht sich auf

den Willen, und Lustgefühle bestimmen den Willen. Bei einem Zwecke stelle ich mir erst die Form oder Existenz eines Gegenstandes vor und diese Vorstellung wird dann die Ursache der Hervorbringung desselben. Die Vorstellung der Wirkung ist also hier der Bestimmungsgrund der Ursache und geht vor dieser vorher. Das Wohlgefallen an der Sache ist es aber, was die Kausalität der Vorstellung bestimmt. Es gefällt mir die Wirkung und dies Wohlgefallen wird ein Antrieb, die Ursache zur Hervorbringung derselben in Tätigkeit zu setzen.

Dem Geschmacksurteile nun kann kein subjektiver Zweck zugrunde liegen, denn ein solcher ist niemals ohne Interesse; aber auch kein objektiver (kein Begriff des Guten), denn die Vorstellung eines solchen wäre ein Begriff von der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Zweckgesetzen. Alsdann wäre aber das Urteil nicht ästhetisch, sondern ein Erkenntnisurteil. Also kann dem Geschmacksurteil nur die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder seiner Vorstellungsart) ohne bestimmten Zweck zugrunde liegen. Diese eigentümliche Art der Zweckmäßigkeit, auf welche wir hier treffen, belehrt uns nicht über die Natur des Gegenstandes, sie gibt uns keinen Begriff von der Beschaffenheit und inneren oder äußeren Möglichkeit des Gegenstandes, sie erweitert unsere Erkenntnis nicht, aber sie wird der Grund eines ganz besonderen Wohlgefallens: eines Wohlgefallens, welches allgemein ist und auf Gründen a priori beruht. Es ist nicht die Materie oder der Stoff, woraus etwas besteht, was gefällt (denn dieser könnte wohl, weil er Genuß gewährt, als angenehm, aber nicht als schön gefallen), sondern es wird hier die Form eines Gegenstandes in der bloßen Reflexion über dieselbe der Grund einer Lust an der Vorstellung des Gegenstandes, und wir urteilen, daß diese Lust auch notwendig mit jener Vorstellung verbunden sei, also nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form so ansieht, sondern für jeden Urteilenden überhaupt. Wenn wir im freien Geschmacksurteil z. B. die Bildungen der Vegetation der Erde schön nennen, so vergleichen wir den Gegenstand nicht mit einer gegebenen Regel dessen, was er sein soll, sondern wir ver-

gleichen nur seine Form in sich mit sich selbst, und sind nun doch imstande, eine innere Zweckmäßigkeit derselben zu beurteilen und dem Gegenstande eine innere Bedeutsamkeit als seine Schönheit zuzusprechen, nach Analogie einer inneren Vollkommenheit des Dinges, für welche uns nur die Regel des Zweckes (das Zweckgesetz) unbekannt wäre.

Die Schönheit ist also Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

5. Seiner Modalität nach ist das Geschmacksurteil apodiktisch. Das Angenehme bewirkt wirklich Lust, das Schöne hat aber eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen: es soll jedermann gefallen. Diese Allgemeingültigkeit ist aber subjektiv bedingt durch die Bildung des Geschmacks.

§ 134.

Fortsetzung: Art des ästhetischen Urteilens.

Das Rätselvolle des ästhetischen Urteils liegt darin, daß es immer ein einzelnes und dennoch apodiktisches ist. Es gilt mit Allgemeinheit und Notwendigkeit und spricht doch nur von einem einzelnen Gegenstande der Anschauung. Es läßt sich auch nicht in Begriffe auflösen, denn dann wäre es theoretisch und nicht ästhetisch. Das einzelne (singuläre) apodiktische Urteil ist im Zusammenhange unserer Erkenntnis nur ein besonderer aus dem allgemeinen gezogener Fall. Dem Geschmacksurteil muß daher irgend ein Prinzip a priori zugrunde liegen, von dem es seine Apodiktizität entlehnt. Dies Prinzip ist in unserer Naturerkenntnis nirgends anzutreffen, also kann es nur in den Ideen des Absoluten liegen. Das rein ästhetische Urteil ordnet seinen Gegenstand nicht unter ein Naturgesetz, sondern unter Ideen. Diese Unterordnung geschieht auch nicht in Schlüssen, sondern durch einen unaussprechlichen Mittelbegriff. In dieser geheimnisvollen Unterordnung der Naturerscheinungen unter die Glaubensideen liegt der Grund aller Eigentümlichkeiten des ästhetischen Urteils.

Das Grundverhältnis unserer Erkenntnis ist die Zufälligkeit aller materialen Erkenntnis unter der notwendigen Be-

dingung der formalen Apperzeption. Die formale Apperzeption zeigt sich aber einerseits in dem Gesetz der notwendigen Einheit, andererseits in dem Gesetz der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. Beide gelten mit Notwendigkeit für allen Gehalt der Erkenntnis, jedes aber läßt sich in seiner höchsten Form, d. i. in seiner Vollendung, nur durch die verneinende Form der Ideen des Absoluten aussprechen, unter welche keine bestimmte Unterordnung stattfindet. Da nun aber damit das Gesetz der Unterordnung selbst nicht aufgehoben ist, so macht sich sowohl das Gesetz der vollendeten notwendigen Einheit, sowie das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge als ein unaussprechliches Prinzip der Urteilskraft geltend, dem ins Unbestimmte alle materiale Erkenntnis unterworfen sein muß. So erhalten wir die ästhetische Unterordnung der Natur unter die höchsten Gesetze im Wesen der Dinge (die Ideen der Vollendung), und zwar das eine Mal unter spekulativer, das andere Mal unter teleologischer Form.

§ 135.

Wesen der ästhetischen Idee.

Das, was als schön und erhaben beurteilt wird, ist die Form einer ästhetischen Idee. Ästhetische Idee ist, wie wir schon oben (§ 61) sahen, die Vorstellung eines anschaulichen Ganzen, von dessen Einheit der Form es keinen Begriff gibt; so ist z. B. die Einheit der Handlung eines Dramas, die Einheit der Gruppierung eines Gemäldes, die architektonische Einheit eines Gebäudes eine ästhetische Idee. Es gibt hier gewisse Verhältnisse der Zusammenstimmung der Teile untereinander und zur Einheit des Ganzen, ohne daß sich eine Regel dieser Zusammenstimmung angeben ließe. Die Einheit eines solchen Ganzen liegt nur in der Anschauung und nicht in einem Begriffe. Das Schöne und Erhabene ist jederzeit eine ästhetische Idee, d. i. ein anschauliches Ganzes, dessen Form allgemeines Wohlgefallen erweckt. Anschaulichkeit ist die notwendige Grundbedingung dessen, was schön sein soll, denn ein bloßer Gedanke, das bloß Reflektierte kann niemals

schön sein. Zum Wesen der Schönheit gehört zweierlei: Reichtum der Anschauung und Zusammenstimmung seiner Form zu e i n e m. Wenn B a u m g a r t e n und seine Schüler die Schönheit als die Einheit in der Mannigfaltigkeit erklären, so haben sie die Anschaulichkeit dieser Einheit übersehen und daher die ästhetische Idee, den Gegenstand des ästhetischen Urteils verkannt.

Ästhetische Ideen sind Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft. Das sind die geometrischen Figuren auch; aber diese sind Konstruktionen von Begriffen, während die ästhetische Idee eine nur zufällige Einheit in der anschaulichen Form eines Gegenstandes ohne einen Begriff derselben zeigt. Die ästhetische Idee ist eine Anschauung, deren Reichtum durch keinen Begriff, durch keine reflektierte Vorstellung erreicht werden kann; sie ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß sie doch durch einen bestimmten Gedanken erschöpft zu werden vermag. Mathematische Gestalten wie Kugel, Würfel, Oktaeder u. s. f. zeigen auch Zusammenstimmung zur Einheit in der Form der Anschauung, aber diese ist notwendig, weil sie unmittelbar aus der Konstruktion des Begriffs hervorgeht. Die Regelmäßigkeit solcher Gestalten hat daher auch nichts Wunderbares an sich, da sie vollständig begreiflich ist; ihnen fehlt das eine Element der Schönheit: Reichtum der Anschauung. Wenn aber die Fülle des Mannigfaltigen der Anschauung ohne einen solchen Begriff zur Einheit eines Ganzen zusammenstimmt, dann bleiben die Begriffe des Verstandes überhaupt zur Zusammenfassung der gegebenen Anschauung unzulänglich und es tritt dann an die Stelle der mathematischen Konstruktion der ästhetische Eindruck. Die Form der Anschauung hat alsdann eine ä s t h e t i s c h e B e d e u t u n g, wenn sie auch logisch gar keine Bedeutung hat. Gesetzt, wir befänden uns in der tiefen Waldschlucht einer malerischen Gebirgslandschaft. Die Morgennebel hängen an den Bergen, kein Lüftchen regt sich, eine feierliche Stille ist über die ganze Natur ausgegossen, der Rauch der Kohlenmeiler steigt wirbelnd empor. Allgemach bricht das Licht der Sonne durch den wallenden Nebel, der Nebelschleier zerreißt und enthüllt das blaue Himmelsgewölbe und das Grün

des Waldgebirges. In einem solchen aus dämmerndem Morgennebel an das klare Sonnenlicht hervortretenden Landschaftsbilde liegt außer dem, was wir begreifen und verstehen, noch ein unbegreifliches Etwas, was uns wunderbar ergreift und gleichsam bezaubert. Dieser unbeschreibliche und unnennbare Zauber, von dem sich unser Verstand keinen bestimmten Begriff machen kann, beruht darauf, daß uns die Landschaft unter der Form einer ästhetischen Idee entgegentritt. Solche ästhetische Ideen liegen nun in allen Naturformen und in allen Kunstwerken, die wir schön nennen.

Anschaulichkeit der Form eines Ganzen ist das Charakteristische der ästhetischen Idee. Aber ein anschauliches Ganzes ist als solches noch nicht schön. Soll es das werden, so muß es noch ein unbeschreibliches Etwas an sich tragen und dieses Etwas ist die Form der ästhetischen Idee, wodurch sie schön oder erhaben wird. Diese Form muß von der Art sein, daß sie durch eine ästhetische Bedeutung gefällt. Nicht jede ästhetische Idee ist darum schon eine schöne oder erhabene Darstellung; aber Schönheit und Erhabenheit kann doch nur als Form an ästhetischen Ideen vorkommen. Die Schönheit besteht nicht in der bloßen Anschaulichkeit eines Ganzen, sondern in der freien Einheit und Harmonie seiner anschaulichen Form. Diese Form der Einheit, dies Gesetz der Harmonie ist aber gerade das Unbeschreibliche und Unaussprechliche, das sich nicht in Worte fassen, sondern nur anschauen läßt. In dieser Form liegt die wahre Magie der Schönheit. Das Magische dieser Formen kündigt sich unmittelbar der Einbildungskraft an, ohne daß wir imstande wären, es zu zergliedern und verständlich in Begriffe aufzulösen. Allein durch eben diese Magie ragen diese Formen des Schönen und Erhabenen gleichsam über die Naturgesetze hinaus und treten unmittelbar unter die Ideen des Absoluten. So schließen hier die religiösen Grundgedanken unseres Glaubens durch die ästhetischen Ideen mit der Naturbeschauung zusammen, und dies bildet die eigentümliche religiöse Überzeugung der Ahnung, welche uns gleichsam in unerklärbaren Bildern die ewige Bedeutung des Seins der Dinge vergegenwärtigt.

Die Formen dieser ästhetischen Ideen sind im allgemeinen von zweierlei Art nach dem Unterschied der beiden Grundgesetze unserer Vernunft, des Gesetzes der notwendigen Einheit und der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. Die Unterordnung der Dinge unter die Gesetze der notwendigen Einheit geschieht durch die mathematische Anschauung und die figürliche Verbindung der produktiven Einbildungskraft. Wenn nun die Form des Gegenstandes der Anschauung ohne Begriff unter das Gesetz der Einheit tritt, so erhalten wir die spekulative Form der ästhetischen Ideen oder die mathematische Schönheit, die sich in Gestalt und Spiel zeigt. Wenn wir aber den Wechsel der Begebenheiten unter den objektiven Gesetzen des Zwecks im Wesen der Dinge auffassen, so geschieht dies unter der teleologischen Form der ästhetischen Ideen. Die spekulative Form der ästhetischen Idee ist überall da, wo das Mannigfaltige der Anschauung (der Sinne oder der Einbildungskraft) in seiner zufälligen Form ohne Regel doch die Einheit eines Ganzen bildet. Hier gefällt die Zweckmässigkeit der gegebenen Anschauung zur Zusammenfassung überhaupt, ohne daß eine Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter einen bestimmten Begriff stattfände. So wie bei den spekulativen Formen ästhetischer Ideen die Form der Anschauung in Gestalt und Spiel, so tritt bei den teleologischen Formen derselben der Ausdruck, d. i. die geistige Bedeutung des körperlich Erkannten, unter die Ideen des Absoluten. Dort ahnen wir eine Gesetzlichkeit in der Form der Anschauung, die dennoch von keinem Naturgesetz abhängt, die nur auf dem empirisch erkannten Gesetz der Spezifikation beruht; hier ahnen wir einen Zweck, der sich gleichwohl auf keine Regel bringen läßt. Weder jene Einheit der Form der Anschauung noch dieser Zweck lassen sich für sich durch einen besonderen Begriff ausdrücken, der zum verbindenden Mittelbegriff zwischen der ästhetischen Idee und den Ideen des Absoluten dienen könnte. In der spekulativen Form der ästhetischen Idee zeigt sich jene bloße Form der Zweckmäßigkeit ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, wie es Kant charakterisiert; in der

teleologischen Form derselben stellt sich dagegen der objektive Weltzweck selbst dar, den Kant noch logisch als Naturzweck beurteilen zu müssen glaubte.

Dieser Unterschied zwischen der spekulativen und der teleologischen Form ästhetischer Ideen läßt sich mit vielfachen Beispielen aus der Kunst und Natur belegen. So gehören die fröhlichen Gruppen trinkender, tanzender und spielender Bauern aus der niederländischen Malerei in das Gebiet der ersteren, die historischen und religiösen Darstellungen der italienischen Schule in das Gebiet der letzteren. Die Verschiedenheit der naiven von der sentimentalen Dichtung beruht wesentlich auf dem Unterschiede der spekulativen und teleologischen Form der ästhetischen Ideen. An der Person des Menschen können sich beide Formen vereinigen oder jede für sich vorkommen. Die spekulative Form zeigt sich da in der architektonischen Schönheit des Baues, die teleologische dagegen in Schillers Anmut, jenem Gürtel des Liebreizes, den Venus selbst nur als Geschenk der Grazien besitzt und der nicht natürlich, sondern magisch wirkt, indem er der Person, die ihn trägt, die Eigenschaft zu bezaubern verleiht.

Diese Verschiedenheit der spekulativen und teleologischen Form ästhetischer Ideen ist auch der Grund des Unterschieds zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen.

Das Mathematisch - Erhabene ist das schlechthin Große ohne alle Vergleichung. Es ist das, was den Blick auf einmal erfüllt, ohne daß ich jedoch mit einem bekannten Maßstabe vergleiche; es ist ein Maximum, das die Einbildungskraft noch eben im Bilde zu fassen vermag. In Rücksicht dieser Auffasung des Größten in einem Bilde vor der Einbildungskraft bleiben wir aber von der Gewohnheit abhängig; und dies bringt den Schein, als ob hier dennoch eine Vergleichung stattfände. Ein Bauer z. B., der sein Leben nur unter armseligen Hütten verlebt hat, kommt in eine Stadt und sieht zum erstenmal große Häuser. Voll Verwunderung bleibt er vor denselben stehen, während ein Stadtbewohner sie ganz alltäglich und gewöhnlich findet. Die Schönheit,

sowohl die mathematische der Gestalt, wie die des Ausdrucks wird selbst als unmittelbare Form der Gegenstände angeschaut und das Wohlgefallen liegt hier in der Freude an dieser Form des Gegenstandes. Beim Mathematisch-Erhabenen dagegen gefällt nicht die Form, sondern die Größe des Gegenstandes. Das Wohlgefallen liegt hier in der Freude an der Größe des Maßstabes (gleichsam des absoluten Maßes), wodurch mir das Mathematisch-Erhabene zum Symbol des Unendlichen wird. Mit diesem Maßstabe messe ich aber nicht, sondern fasse nur zusammen.

Das Dynamisch-Erhabene ist das Erhabene der Kraft, welches droht. Hier sind die Verhältnisse anders, als dort. Bei dem Mathematisch-Erhabenen habe ich ästhetisch einen absoluten Maßstab der Auffassung in der Fülle der Anschauung, hingegen bei dem Dynamisch-Erhabenen entzieht sich mir dieser Maßstab wegen des Mangels eines unmittelbaren Maßes bei allen intensiven Größen. Das Wohlgefallen liegt daher hier auch nicht in der Freude über das Maximum des Überschaubaren, sondern in der Weckung meines Selbstgefühls und dem daraus entspringenden Kontraste der Geisteskraft und Naturkraft, sei's nun, daß dieser Kontrast in der Wirklichkeit, oder sei's auch, daß er, wie bei der Kunst, nur in der Einbildung stattfindet. So stehen Felsenüberhang, Meereswogen und Gewitter Vernichtung drohend der körperlichen Ohnmacht des Menschen gegenüber und wecken das geistige Selbstgefühl, welches der Gefahr Trotz bietet. So macht Tells Tat den Eindruck des Erhabenen, wenn er den bedrängten Baumgarten über den sturmbewegten Vierwaldstättersee rettet. Das Dynamisch-Erhabene wird daher auch nur mittelbar zum Symbol des Unendlichen, weil es ästhetisch (anschaulich) kein Maximum der Auffassung des intensiv Großen gibt.

Die ästhetischen Ideen des Erhabenen vergegenwärtigen uns durch anschauliche Darstellung das Geheimnis des Übersinnlichen. Da aber das Übersinnliche und Ewige selbst nicht unmittelbar vor unserer Anschauung erscheinen kann, so kann dies nur geschehen entweder symbolisch, indem uns die Anschauung des Großen unmittelbar ein Bild des Vollen-

deten, Absoluten wird, oder durch den Kontrast, indem die Erscheinungen der äußeren Natur die Erinnerung der Selbstständigkeit des Geistes wecken.

§ 136.

Religiöse Idee und ästhetische Idee.

Kant suchte den Grund der Lust am Schönen in der Zusammenstimmung der Einbildungskraft in ihrem freien Spiel mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes und den Grund der Allgemeingültigkeit dieses Wohlgefallens in der allgemeinen Mitteilungsfähigkeit dieses subjektiven Verhältnisses unserer Geisteskräfte untereinander. Diese subjektive Zweckmäßigkeit im Spiele unserer Vorstellungen findet allerdings bei der spekulativen Form ästhetischer Ideen jederzeit statt, allein sie ist nur eine die Beschauung des Schönen begleitende Annehmlichkeit und nicht die ursprüngliche Lust am Schönen selbst; sie erklärt weder das Uninteressierte dieser Lust, noch die objektive Bedeutung der Schönheit. Der wahre Grund des Wohlgefallens am Schönen liegt vielmehr hinter diesem von Kant charakterisierten Gemütszustande darin, daß der Gegenstand, welcher als schön oder erhaben beurteilt wird, in unserer unmittelbaren Erkenntnis durch die Form einer ästhetischen Idee unter die Ideen des Absoluten oder unter die Idee des Weltzwecks tritt. Von daher erhält er das Gepräge der Vollendung oder den Ausdruck eines objektiven Zwecks, was allgemein in der Beschauung gefällt. Daraus erklärt sich, daß der Gegenstand nicht bloß in bezug auf mich, sondern *in sich selbst* schön ist, daraus auch, daß im ästhetischen Urteile ein solcher Gegenstand nicht als Zweck *für mich*, sondern als Zweck *für sich* beurteilt wird. Es lebt also in unseren ästhetischen Urteilen die Anerkennung einer objektiven Teleologie. Wir machen mit unseren reinästhetischen Urteilen Ansprüche *an eine eigene Gesetzgebung im Wesen der Dinge*, und wenn wir diese im einzelnen nicht nach bestimmten Begriffen mit objektiver Gültigkeit auszusprechen vermögen, so setzen wir den Grund dieser nur subjektiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht da hinein, daß die *Gesetze* der Schönheit und Erhabenheit selbst keine objektive Realität hätten, sondern

nur in unser subjektives Unvermögen ihre objektive Bedeutung anders als ästhetisch anzuerkennen. Wir finden in der Tat auch die Welt dieser Gesetzgebung unterworfen. Denn Leben und Schönheit erscheinen uns an den Formen des Organisierten. In der Körperwelt ist aber die Herrschaft der organisierenden Triebe mathematisch notwendig (durch das Verhältnis der Grundkräfte der Masse zum Raum). Dadurch bleibt aber die Natur ewig dem Gesetze des Lebens und der Schönheit untertan, ohne jemals in der Ruhe des Todes zu erstarren. Wir glauben an die ewige Wahrheit der Schönheit, wir glauben, daß die Ideen der ewigen Schönheit die urschöpferischen Bildner des Weltalls seien.

Unter diesem Weltgesetze der ewigen Schönheit, d. i. unter der ästhetischen Gesetzgebung im Wesen der Dinge entfaltet sich nun der religiöse Glaube des Menschen in eine religiös-ästhetische Weltansicht. Diese religiös-ästhetische Weltansicht hat eine eigentümliche Gliederung der Gedanken. An der Stelle des Obersatzes steht der Glaube an die Realität der religiösen Ideen, an der Stelle des Untersatzes die Beschauung der ästhetischen Ideen und an der Stelle des Schlußsatzes die Ahnung des Ewigen im Endlichen. Die religiöse Idee entspricht dem Oberbegriffe, die ästhetische Idee dem Unterbegriffe und die Gefühlsstimmung dem Mittelbegriffe. In den religiösen Stimmungen des Gefühls beziehen wir das Menschenleben sowohl wie das erscheinende Weltall kraft der ästhetischen Ideen auf die überirdischen Wahrheiten des Glaubens. In der religiös-ästhetischen Weltansicht tritt also an die Stelle der Lehrsätze und ihrer Beweise die Beschauung ästhetischer Ideen. Dies ist der natürliche Zusammenhang der religiösen Gedanken, über den wir uns hier nur philosophisch verständigen. Jedem Menschen lebt die religiöse Wahrheit nicht etwa in einem künstlichen Beweisverfahren des Verstandes, sondern in den ungekünstelten und natürlichen Stimmungen seines Gefühls. Da wo sich dieses Gefühl regt, klingen auch zugleich die religiösen Ideen mit an. Die religiöse Wahrheit lebt daher frei von allem Irrtum in jedem Menschengeiste. Denn der Irrtum ist nur heimisch in den Begriffen des Verstandes. Allein die Stimmung des

Gefühls will gar nichts begreifen, nichts erklären, sie will nur erlebt sein.

§ 137.

Die 3 Gruppen der ästhetischen Ideen und ihre Gemütswirkungen.

Die **metaphysischen** Grundabstraktionen der religiös-ästhetischen Weltansicht lassen sich nun in folgender Tafel zusammenstellen:

Qualität	Relation	Quantität	Modalität
Idee des Absoluten	**Schönheit (Weltzweck)**	**Ästhetische Idee**	**Religiöses Gefühl**
Seele	Bestimmung des Menschen	episch	Begeisterung
Freiheit des Willens	Gut und Böse	dramatisch	Resignation
Gott	Weltregierung	lyrisch	Andacht

In den ersten beiden Kolonnen stehen die Prinzipien der religiös-ästhetischen Weltansicht, und zwar nach dem Unterschiede ihrer reinspekulativen Form und deren praktischer Bestimmung, worauf die Verschiedenheit der spekulativen und teleologischen Formen ästhetischer Ideen beruht. In der dritten Kolonne springt die Tafel über aus der Welt der Dinge an sich in die Welt der Erscheinungen. Hier ist das Gebiet des ästhetischen Urteils, welches die Erscheinungen mit den Prinzipien der ewigen Wahrheit verknüpft. Die Beziehung des Endlichen auf das Ewige, die Ahnung der ewigen Bedeutungen der Erscheinungen macht sich aber in den religiösen Gefühlstimmungen. Dies ist daher das subjektive Moment der Beurteilung, das Moment der Modalität. Alle Formen der Natur und Kunst werden, wiefern sie schön oder erhaben sind, nicht theoretisch durch Begriffe, sondern ästhetisch durch ein Lustgefühl beurteilt, d. i. sie werden als **ästhetische Ideen** aufgefaßt und treten als solche in den religiösen Gefühlsstimmungen unmittelbar (ohne Mittelbegriff) unter die religiösen Ideen. Es wird daher der religiösen Gefühlsstimmungen im allgemeinen so viele geben, als es religiöse Ideen gibt. Die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit und deren praktische Bestimmung geben der Stimmung des Gefühls den religiösen Ton. So erhalten wir die

drei Gefühlsstimmungen der Begeisterung, Resignation und Andacht.

Begeisterung verklärt das irdische Leben, sie wird getragen durch den Glauben an die Ewigkeit der Seele. Aber der Frohsinn dieser Erinnerung an das ewige Leben wird getrübt durch die Vorwürfe und Selbstanklage des Gewissens. Da der Wille des Menschen (dem wahren Wesen nach) absolut frei ist, so muß der Mensch den heiligen Urquell alles Guten außer sich und über sich, die Ursache des Mißgeschicks aber in dem eigenen Herzen suchen. Alles Ungemach des Lebens wird daher nach der religiösen Ansicht der Dinge als selbstverschuldet angesehen. Dieses Selbstbewußtsein der Schuld, das sich in der Ergebung in das Schicksal und der Demütigung vor dem Heiligen ausdrückt, findet seinen Trost und seine Beruhigung in dem andächtigen Vertrauen auf die Weltherrschaft der ewigen Güte.

Demgemäß zerfallen die ästhetischen Ideen in drei Gruppen: die epischen erwecken Begeisterung, die dramatischen demütigen uns und die lyrischen stimmen uns zur Andacht. Der Zauber der ästhetischen Ideen, der allgemein anspricht und doch nicht gelöst werden kann, beruht auf der höheren Bedeutung, die in den Erscheinungen liegt. Es ist die Ahnung des Ewigen im Endlichen, was jene wunderbaren Stimmungen (der Weihe) in uns hervorruft — Vorgänge in unserem Innern, die nichts zur Bereicherung unserer Erkenntnis beitragen, die uns aber demungeachtet über das Irdische erheben. Dies sind die religiösen Stimmungen des Gefühls. Es sind aber ganz verschiedene Stimmungen, die die verschiedenen Kunst- und Naturformen in uns hervorrufen. Anders wirken auf den Beschauer die reinharmonischen Verhältnisse der griechischen Baukunst, anders die düstere Pracht der ägyptischen Tempel, anders wiederum die phantastischen Felsenbauten von Persepolis. Oder um an vaterländische Pflanzengestalten zu erinnern, der Birkenwald stimmt uns heiter und fröhlich, Buchenwald melancholisch, Tannenwald ernst und erhebend. So entsteht ein geheimnisvoller Verkehr zwischen dem Äußern und Innern. Die Dinge teilen uns gleichsam durch die Form ihres Daseins das geheimnisvolle

verschlossene Innere ihres Wesens mit; sie sprechen eine höhere Sprache zu uns, die wir wohl vernehmen, aber nicht verstehen. Die Mannigfaltigkeit ästhetischer Ideen ist unerschöpflich, aber anders steht es mit den religiösen Gefühlsstimmungen, durch die die Vielgestalt ästhetischer Ideen unter die religiösen Ideen tritt. Wir unterscheiden das Gefühl fürs Schöne von dem bloßen kalten Geschmack fürs Schöne. Geschmack ist das Vermögen der rein ästhetischen Beurteilung. Aber etwas anderes ist die bloße Anerkennung und Würdigung der Form der ästhetischen Idee, etwas anderes ihre Beziehung auf ewige Wahrheit. Das Schöne gefällt einmal in der Unterhaltung, dann aber auch vor den Ideen der Vernunft, wenn wir in der Stimmung sind, es damit zu vergleichen. Man kann Geschmack zeigen in der Kleidung, an der Form von Handwerkszeug und dem geringsten Hausgeräte. Dieser Geschmack bringt zu dem bloß Nützlichen eine Form an alles das hinzu, was für die Unterhaltung gefallen soll, eine Form, unter deren Gesetze alles steht, mit dem wir umgehen, wiefern Arbeit auch Unterhaltung ist. Zu dem formalen Gesetze des Gefälligen für die Unterhaltung bringt dann aber noch das Gefühl die Ahnung des ewigen Gesetzes des Zwecks in den Erscheinungen der Natur hinzu. Dies Gefühl erhält dann durch die religiösen Ideen seine religiösen Grundstimmungen der Andacht, Gottergebenheit und Begeisterung. Daher ist die praktische Bestimmung der ästhetischen Ideen dreifach wie diese Gefühlsstimmungen. Der Begeisterung gehören die idyllischen und epischen ästhetischen Ideen, der Resignation die dramatischen und der Andacht die lyrischen.

Die Freude am episch Schönen beruht auf der Unterordnung des Endlichen unter das Ewige; der dramatische Effekt dagegen auf der Entgegensetzung des Endlichen gegen das Ewige. Die erscheinende Zweckmäßigkeit in der Natur ordnen wir nach der epischen Form der ästhetischen Ideen unter das höchste ideale Prinzip des Zwecks, die erscheinende Zweckwidrigkeit wird dagegen, als eine nur anscheinende, elegisch, tragisch oder komisch verworfen. Dabei müssen wir aber wohl auf-

den Unterschied des Elegischen und Tragischen vom Komischen achten. Das Komische ist, analog dem Schönen, objektiv eine Form der Zweckwidrigkeit ohne bestimmten Zweck, es ist das in sich Zweckwidrige. Das Elegische und Tragische dagegen ist nur das für mein Gefühl oder Mitgefühl Zweckwidrige. Dort wird objektiv der Gegenstand selbst als nichtig der ewigen Wahrheit nach verworfen, hier nur subjektiv das Gefühl meiner Beurteilung desselben. Keine Landschaft und überhaupt nichts, was die Natur bildet, kann komisch sein, aber schon das Tun und Treiben eines Tieres (wie z. B. die Grimassen des Affen) und überhaupt das, was als das Werk der Selbständigkeit und Freiheit des Geistes erscheint. Die komischen Ideen zeigen sich daher stets nur in der teleologischen Form ästhetischer Ideen und bleiben der spekulativen Form ganz fremd. Diese Bemerkung, daß der Natur in ihren freien Bildungen nichts komisch gerät, bestätigt die Behauptung, daß die schönen Formen der Natur ihrem Schöpfungstriebe nicht bloß zufällig gelungen sind, sondern daß dieser selbst nach dem Gesetze der ewigen Schönheit arbeitet. Es geht aber auch daraus hervor, daß die dramatischen ästhetischen Ideen höher stehen als die epischen. Wir ahnen zwar Geistesleben und Geistesweben in den epischen Formen der ästhetischen Ideen, aber dennoch langen diese Formen nicht bis zur Freiheit und Selbständigkeit des persönlichen Geistes selbst empor. Auf der anderen Seite stehen die dramatischen ästhetischen Ideen, in deren Formen sich die persönliche Freiheit des Geistes ausdrückt, tiefer als die lyrischen, welche sich bis zur Ahnung der Gottheit und des heiligen Ursprungs aller Dinge aus dieser selbst erheben.

In das Gebiet der epischen ästhetischen Ideen gehört alles, was wir Schönheit im engeren Sinne nennen: Schönheit der Gestalt, des Ausdrucks, Harmonie der Verhältnisse und des Rhythmus, Anmut, Schönheit der Seele, überhaupt alles, dessen Gestalten und Formen uns erfreuen und mit Wohlgefallen erfüllen, was wir bewundern, was uns entzückt. Im Mittelpunkte aller dieser ästhetischen Beurteilungen steht der verständliche Grundgedanke der Schönheit als Ideal der

Schönheit der Seele. Von diesem Mittelpunkte des Schönen aus verbreitet sich die ästhetische Bedeutung über die Körperformen, den Analogien gemäß, nach denen der Geist sich selbst zwischen den Körperformen fühlt und anderen Geist zwischen den Körperformen zu erraten weiß. Die Analogie dessen, wie wir durch die Menschengestalt den Geist finden, führt uns die Schönheit auch in die Welt der Gestalten ein, indem sie die Gestalt belebt. Alle Formen der proportionierten und lebendigen Schönheit lassen nämlich, im Gegensatze gegen ganz freie Schönheit, ein Ideal des Schönen zu, in welchem sich Schönheit und innere Vollkommenheit nach dem Begriffe von dem, was das Ding sein soll, zum Ganzen verbinden. Die Schönheit ist hier noch gebunden an einen bestimmten Begriff von regelmäßiger Harmonie und regelmäßigem Ebenmaße, gleichsam an ein Urbild der Einbildungskraft, dem die Natur in ihren Bildungen nachzustreben sucht. Wo sich aber die Schönheit von diesem nach einem Begriffe entworfenen Urbild innerer Vollkommenheit losmacht, wo sie bloß von der Form der Gestalt oder der Form des Ausdrucks getragen wird, da tritt sie als freie Schönheit auf. Das höchste Ideal ist nun das Ideal der Geistesschönheit, dem die sittlichen Ideen seine notwendige Grundgestalt in dem Ideal des Charakters bestimmen, welches letztere gleichsam den kräftigen Stamm des Lebens bildet, dem die Blüten und Früchte der geistigen Anmut und Schönheit entsprossen. Jede andere Schönheit in Natur und Kunst, sei sie frei oder ideal-ästhetisch, wird gleichsam nur als Analogon dieser Geistesschönheit beurteilt.

In das Gebiet der kontrastierenden oder dramatisch-ästhetischen Ideen gehört das Komische, Elegische und Tragische. Eigene Trauer gibt die elegischen, fremdes Unglück die tragischen ästhetischen Ideen. Elegisch sind die Stimmungen der Wehmut, Sehnsucht und des Heimwehs. Die elegischen Phantasien dieser Stimmungen erhalten aber eine religiös-ästhetische Bedeutsamkeit nur dadurch, daß sie uns Bilder des Glaubens an die ewigen Ideen werden. Im Humor verbindet sich das Elegische mit dem Komischen. Humor ist nämlich jene gleichsam sich selbst verspottende Empfindsam-

keit, welche dasselbe zugleich als rührend und komisch, als lächerlich und liebenswürdig, als trübselig und freudig darstellt. Die tragischen Ideen gehören dem Erhabenen. Wahrhaft tragische Ideale zeigen die Erhebung des freien Geistes über alle Macht des Unglücks. Das Komische endlich ist das Lächerliche. Lachen erregt jeder augenscheinliche Kontrast von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zwecklosigkeit in derselben Vorstellung, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung interessieren. Wir lachen über den Schein von Vernunft, wo keine ist (wie bei den Grimassen eines Affen), aber auch über Unvernunft, wo Vernunft erwartet wurde (wie bei den Possen eines Narren). Kinder und Unverständige lachen über das Ungewöhnliche, weil sie da keinen Zweck voraussetzen, wo sie keinen verstehen.

In das Gebiet der lyrischen Ideen gehört das religiös Erhabene. Die Idee des Übersinnlichen wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch) anspannt. Der erhabene Gegenstand wird gleichsam ein Bild des unendlichen Ganzen — und dies geschieht nach dem Maße der Fassungskraft unserer Einbildungskraft. Nur diese Grenze im Vermögen der Einbildungskraft gibt hier das Maß, bringt den Effekt. Bei der Größenschätzung des Erhabenen nehmen wir gleichsam das Gesetz der Vernunft selbst (die absolute Totalität) zum obersten Maße der Größen. Dabei zeigt sich aber die Einbildungskraft, das Vermögen der Darstellung der Größen sinnlicher Gegenstände, als unzulänglich für diese Größenschätzung nach dem Gesetze der Vernunft. Während daher die Einbildungskraft ihre Schranken fühlt und erlahmt, fühlt umgekehrt die Vernunft als Vermögen der Ideen ihre K r a f t und wird durch eben das unendlich gehoben, was die andere zu Boden drückt. Erhaben ist z. B. der Niagarafall. Der Indianer, der zu ihm kommt, wirft sich voll Andacht nieder auf die Erde und betet zu dem großen Geist. Die Anschauung des erhabenen Naturschauspiels

weckt in ihm die Erinnerung an den großen Geist. Schön und erhaben zugleich ist der gestirnte Himmel*.

Dem Unterschiede der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Ideen entsprechen die drei Formen der Dichtung: Epos oder Erzählung, Drama, d. i. nachahmende Darstellung einer vollständigen Handlung in der Anschauung und lyrische Form oder ästhetische Betrachtung ohne erzählende Darstellung.

§ 138.

Abschluß der Metaphysik des Religiösen und Ästhetischen.

Auf den hier nachgewiesenen philosophischen Grundlagen gestaltet sich nun das religiöse Bilderwesen der positiven Religionen. Die Bildlichkeit aller positiven Vorstellungen von Gott und den ewigen Dingen zeigte sich uns schon § 78. Diese Bildlichkeit hat drei Stufen, indem die religiös-ästhetische Weltansicht für alle ästhetischen Ideen drei verschiedene Formen annimmt. Diese sind:

1. die Kunstanschauung der Natur,
2. die religiöse Symbolik und
3. die religiöse Dichtung oder Mythologie.

Die Kunstanschauung der Natur ist die unmittelbare Auffassung der schönen Formen ästhetischer Ideen in den Naturerscheinungen selbst, sie ist die ästhetische Naturansicht, der das Ganze der Natur, der Wechsel ihrer anorganischen Erscheinungen in himmlischen und irdischen Bewegungen und Gestalten, das Spiel des organischen Lebens, in dem der

---

* Kant macht die sehr richtige Bemerkung: „Wenn man den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muß man der Beurteilung desselben nicht Begriffe von Welten, durch vernünftige Wesen bewohnt, und um die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmäßig für sie gestellten Kreisen bewegt, zugrunde legen, sondern bloß, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das alles befaßt.“ Rein die Anschauung des gestirnten Himmels für sich ist eine ästhetische Idee und wird als solche beurteilt. Die Form dieser ästhetischen Idee ist durch ihre Zeichnung spekulativ und durch das Funkeln des Sternenlichts teleologisch.

Geist sich spiegelt, das Leben des Geistes selbst, endlich die Geschichte der Menschheit zum Gegenstande ästhetischer Beurteilung wird. Sie ist die wahre natürliche Religion, die gar keine positive Unterlage hat, keiner bedarf, die bloß in der ästhetischen Naturanschauung lebt. Sie enthält die unmittelbare ästhetische Erkenntnis und ästhetische Wahrheit. Denn „im Schönen redet das Göttliche im Bilde".

Die religiöse Symbolik ist Anschaulichmachung (Hypotypose) der religiösen Ideen selbst. Religiöse Ideen nennen uns notwendige Geheimnisse unseres Geistes; jeder Ausspruch derselben ist also bildlich. Die Symbolik ist mittelbare ästhetische Vorstellung, mittelbar nämlich durch Bezeichnung. In ihr bilden wir uns erst die ästhetischen Ideen zum Behufe der Veranschaulichung der religiösen Ideen. Die religiöse Symbolik verbindet uns durch anschauliche Bilder die ästhetische Auffassung des Schönen in der Kunstanschauung der Natur mit den Ideen der Vollendung. Ihr gehören alle öffentlichen Zeichen der religiösen Ideen, welche uns an Begeisterung, Ergebung und Andacht erinnern und die Gemeinde in diesen Gefühlsstimmungen verbinden, also die Festordnung, der Tempel- und Kirchenbau, alle geweihten Gebräuche des Kultus. Der Kultus symbolisiert uns die Unterordnung unseres Lebens unter die drei religiösen Ideenformen: erstlich der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft zu einem Reiche Gottes als der höheren Welt, zweitens der Unterwerfung unter die heilige Allmacht und der demütigen Ergebung in die Schicksale des Erdenlebens, und drittens der Anbetung.

Die Mythologie endlich gibt uns die positiven Vorstellungen von der höheren Welt. Ihr gehören die Bilder vom ewigen Leben, die Dichtungen von Gott und der Geisterwelt, von des Menschen Verhältnis zu dieser.

Die religiöse Dichtung unterscheidet sich wesentlich von aller profanen. In der letzteren ist Bild und Gleichnis ein beliebiges Gedankenspiel, in der ersteren hat es dagegen eine notwendige Bedeutsamkeit und gehört mit zur Wahrheit der religiösen Über-

zeugung. Die religiöse Dichtung gründet sich auf den Glauben an die Wahrheit der Welt der Ideale. Das Schönste und Beste, was wir auszudenken vermögen, scheint auch das richtigste Bild der ewigen Wahrheit zu sein.

In jeder bildlichen Hypotypose wird ein Begriff durch Bild, Gleichnis oder Analogie nur durch gleiche Verhältnisse in einer anschaulichen Vorstellung anschaulich gemacht. In aller profanen Dichtung steht die Sache selbst zur Vergleichung neben dem Bilde. Die religiöse Dichtung aber zeigt die Sache nur im Bilde. Dies ist die wahre philosophische Metapher, die das Verglichene anstatt der Sache selbst nennt und bei der man Bild und Sache nicht mehr trennen kann. Die religiöse Bildersprache ist daher kein willkürliches Gleichnisspiel, sondern sie bekommt durch die Grundgesetze der menschlichen Erkenntnis notwendige Grundgestalten, deren Regel in der Beschaffenheit der Kunstanschauung der Natur und der in ihr enthaltenen wahren philosophischen Metapher liegt. In dem philosophischen Grunde der Ahnung liegen nämlich zwei Quellen der wahren Metapher oder der Übertragung einer Erkenntnisweise auf die andere, wobei der Bildersprache in der Tat das eine für das andere gilt, indem zwei Vorstellungsweisen des Menschen von dem einen und gleichen Wesen der Dinge reden.

1. Die Körperwelt ist dem wahren Wesen nach in der Tat das Eine und Gleiche mit der Welt des Geistes und Lebens,

2. dem Menschen erscheint in Zeit und Raum in der Tat das wahre Wesen der Dinge.

Es kann daher Körperliches zum Bilde des Geistigen und die Erscheinung zum Bilde der Idee dienen. Beides gibt eine wahre Metapher und nicht bloß bildliche Vergleichung.

Die philosophische Metapher hat daher im allgemeinen zwei Formen:

1. eine physikalische der Naturideale, in welcher die Erscheinungen der Körperwelt, und

2. eine ethische der sittlichen Ideale, in

welcher die Erscheinungen des geistigen Menschenlebens auf ewige Wahrheit gedeutet werden.

Die ethische gründet sich auf das Gefühl der sittlichen Unzulänglichkeit des Menschen. Den drei religiösen Ideen folgend, wird sie versuchen, ihre Geheimnisse zu deuten, nämlich 1. das von der Bestimmung des Menschen durch Erzählungen von der Seelenwanderung nebst den Sagen von der Unterwelt, der Erde und dem Himmel, sowie dem Zustande der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode; 2. das Geheimnis vom Bösen und Guten durch die Erzählungen vom Sündenfalle, und 3. das der Weltregierung durch die Lehre von der Versöhnung.

Die physikalische Metapher stellt die äußere Weltanschauung der ewigen Wahrheit gleich. Der Weltbau oder der Himmelsbau wird gleichsam als der Tempel der Gottheit und das Wohnhaus himmlischer und irdischer Geister betrachtet. Hier stehen nun geschichtlich drei Formen der Weltanschauung nebeneinander gemäß den Stufen der Ausbildung der Astronomie:

1. die gradlinige, geographische Weltansicht: die flache, meerumflossene Erdscheibe in der Mitte, oben der Himmel und das Licht, unten der Hades und die Finsternis. Wir finden sie in den Dichtungen des Homer und Hesiod, sie liegt den Religionen der Parsen, Inder und Juden zugrunde, sowie der orthodoxen christlichen Dogmatik nach der systematischen Darstellung des Cosmas Indicopleustes.

2. die astronomische Weltansicht vom kugelförmigen Weltall hat zwei Gestalten: die philolaische mit dem Herde der Hestia, und die aristotelische mit der Erdkugel in der Mitte des Weltalls, um welche sich das All mit seinen umkreisenden Sphären kugelförmig wölbt. Die letztere ist historisch die vorherrschende, sie ist poetisch verherrlicht in der göttlichen Komödie des Dante, wir finden sie schon bei den Chaldäern und später bei den Arabern wieder, sie bildet die Grundlage der Astrologie. Hier ist die Weltkugel das große Haus der Götter. Oben im reinsten Lichte thront die Gottheit selbst in ewiger Ruhe; abwärts durch die

acht Sphären findet sich immer niedrigere geistige Kraft. Unter dem Monde aber ist die Welt der veränderlichen Elemente, der Vergänglichkeit und des Todes. Das Leben dieser sublunarischen Welt steht unter dem Einflusse der ätherischen Lichtwelt der Gestirne und das Spiel dieser Himmelsmächte webt die Schicksalsfäden der Erdenbewohner.

3. Die grenzenlose Raumwelt der neueren Astronomie unter Naturgesetzen, aus der die Götter entflohen sind und in der nur das unerbittliche Schicksal herrscht. Der Traum der Astrologie ist entzaubert, die Erde ist aus der Mitte gerückt, das Weltall hat keinen Mittelpunkt und keine Begrenzung, mithin auch keine Einheit und Vollendung. Wir finden uns im grenzenlosen Raume zwischen zahllosen Weltkörpern. Diese Weltansicht ist durchaus mechanisch und gänzlich undichterisch.

Hier nun steht das Heidentum den nicht heidnischen positiven Religionen entgegen. Dieser Gegensatz liegt darin, daß in den letzteren alle äußeren Bilder vom Göttlichen, alle Nachweisungen Gottes und seiner heiligen Engel in den Körperformen, z. B. in den Gestirnen oder in Menschengestalten, verworfen werden und verlangt wird, Gott und die Geisterwelt rein geistig zu denken. Durch die Übertragung der äußeren Naturgesetze und der körperlichen Vorstellungsweise auf die Vorstellung des ewigen Wesens der Dinge wird die mythologische Vorstellung der Gottesidee vielgestaltig polytheistisch. In allen physischen Vorstellungen sind die leeren notwendigen Formen das Erste. Die physikalischen Mythen werden daher die Vorstellungen von dem Schicksale, von der ewigen Notwendigkeit des Nichts über Göttern und Menschen schwer vermeiden. Diese Herrschaft des Schicksals finden wir in Buddahs Nirwana-Lehre und in jeder heidnischen Mythologie. Gegen alles das steht Moses erstes Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, als der Wahlspruch des wahren Monotheismus, welcher in den Völkerreligionen nur im Judentume und im Islam anerkannt worden ist.

Die ethische Metapher bestimmt den Geist, die physikalische die äußere Gestalt der positiven Religions-

ansichten. Mit dem Gefühle der Sündhaftigkeit, dem sittlichen Verdammungsurteile, welches jeder Mensch über sich selbst ausspricht, verbindet sich dann die Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Dadurch werden Sündenvergebung und Versöhnung der Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes der Inhalt der Mythen und der Zweck der geweihten Gebräuche. Infolgedessen stellt sich dem Kultus der Dankopfer ein Kultus der Sühnopfer zur Seite. Religionsverbesserer werden aber diesen Kultus der Sühnopfer, wie er auch verfeinert werden mag, als Verderber der Sittenlehre und Tugendlehre betrachten, denn er erdichtet immer eine Schuldtilgung durch Zeremoniendienst und schiebt bloße äußere Befolgung von gesetzlichen Vorschriften der Tugend unter; er birgt in sich die unsittlichen Voraussetzungen einer Absolutionslehre, bei welcher die Schuld für abkäuflich, für tilgbar durch Büßung und Kasteiung oder für tilgbar durch Stellvertretung angesehen wird.

Darum müssen wir auch bei der ethischen Metapher alle Bilder von Idealen der Glückseligkeit und des irdischen Gelingens verwerfen und diesen die urchristliche Lehre entgegensetzen, nach welcher kein Zeremoniendienst und kein totes Werk der äußeren Befolgung von Gesetzen, sondern nur der Glaube und die innere Gesinnung der Herzensreinheit rechtfertigt und heiligt.

Die Vorstellungen von vergeltender Gerechtigkeit passen nur auf die zeitlichen Verhältnisse des Menschenlebens, aber nicht auf die Ideen, indem sie nur von den Verhältnissen der Arbeit und ihrer Bezahlung entlehnt sind. Der ewigen Wahrheit nach trägt jedes Leben seinen Wert rein in sich selbst in seiner inneren Schönheit.

Die religiöse Selbstverständigung des Menschen über den Zweck der Welt und das Verhältnis des Erdenlebens zu diesem liegt nur in dem Glauben an die allwaltende Güte, und vermittelnd steht neben dem Schuldgefühle im eigenen Herzen die Idee, daß die weltherrschende heilige Gerechtigkeit — die ewige Liebe ist. So vollendet sich die notwendige Einheit aller menschlichen Erkenntnis in dem Glauben an Gott und seine im ewigen Leben allwaltende heilige Liebe, deren reines

Licht aber der Mensch durch eigene Schuld im Erdenleben nur mit getrübten Blicken zu schauen vermag.

Nach Verwerfung der physikalischen und nach dieser Reinigung der ethischen Metapher bleiben uns folgende Grundgedanken der religiösen Dichtung stehen:

Wir glauben an einen Gott, den heiligen Schöpfer der Welt, den einen Vater aller Menschen, den wir nur im Geiste verehren.

Wir glauben an die Gemeinde der Heiligen, das ist an die Geisteswelt als das unsichtbare Reich Gottes, welches unter der Herrschaft der göttlichen ewigen Liebe steht und zu dessen Teilschaft alle Menschen berufen sind.

Wir glauben, daß die Menschen schon in diesem Erdenleben der Kindschaft Gottes und der Bürgerschaft in seinem Gottesreiche teilhaft werden können, wenn sie lernen, sich in demütiger Bruderliebe miteinander zu vereinigen.

Wir vertrauen der allgütigen, göttlichen Liebe (so wahr sie uns die Idee der unvergänglichen Würde unseres Geistes ins Herz geschrieben hat), daß sie uns im ewigen Leben zur *vollendeten Reinheit des Herzens* führen werde, wenn wir im Erdenleben den Stimmen der Pflicht und Liebe in unserem Herzen treu geworden sind.

Wir hoffen darum im ewigen Leben zur *ewigen Seligkeit* zu gelangen, denn selig ist, wer vollkommen reines Herzens ist, und darum den Frieden Gottes in sich trägt.

Der Glaube an Gottes heilige Liebe, der Glaube an die Geisteswelt als das Reich der ewigen Liebe, das Vertrauen auf die ewige Reinigung und Heiligung unseres Willens, endlich die sittliche Hoffnung der in Selbständigkeit des Geistes und vollendeter Reinheit des Herzens zu erhaltenden ewigen Seligkeit sind die alleinigen notwendigen Grundgedanken der religiösen anschaulich belebten Überzeugung. Jede andere Ausführung und Wahl der Bilder enthält willkürliche Gleichnisse einer beliebigen Dichtung, die nicht als ewige Wahrheit vorgeschrieben werden sollte.

Anhang aus Apelts Kolleghefte.

Metaphysische Theologie.

1. Begriff Gottes.

Wir wollen zuerst den Begriff festzustellen suchen, damit wir bestimmt wissen, was wir dabei zu denken haben, wenn wir den Namen Gottes nennen.

Wir würden gar nicht zur Vorstellung von Gott kommen, wenn wir keine Erkenntnis der Welt besässen. Gott für sich allein können wir nicht erkennen.

Wenn wir nach dem Grunde des Daseins der Welt forschen, zeigen sich uns drei Möglichkeiten.

Die Welt ist entweder durch blinden Zufall oder durch innere Notwendigkeit oder durch ein höchstes Wesen da.

Das erstere ist die Lehre Epikurs, das andere die der Stoa, des Spinoza, der neueren Pantheisten sowie der Buddhisten, das letztere der Glaube der Christen, die Lehre Platos und Aristoteles und die Ansicht der Deisten. Das erstere fusst auf der Lehre von der τύχη, dem Zufall, das zweite auf der Lehre von der εἱμαρμένη, dem Schicksal, und das dritte auf der Lehre von Gott als dem Herrn der Welt.

Gott ist also das höchste Wesen, durch welches die Welt besteht, der Urheber oder Schöpfer der Welt.

Gott ist also ein besonderes Wesen über der Welt, verschieden von allen Weltwesen, ausserweltlich, überweltlich — und nicht etwas Allgemeines ohne Wesenheit. Dies ist der richtige Begriff von Gott, der den neueren Philosophen verloren gegangen ist.

Fichte meinte, dass die Gottheit nicht als eine besondere Intelligenz und Persönlichkeit gedacht werden könne, denn alle Persönlichkeit sei nur möglich durch eine Beschränkung gegen anderes auf sich selbst. Er denkt sich die Gottheit, wie er selbst sagt, nicht als ein persönliches Wesen, das noch hinter der Geisterwelt stehe, sondern als die moralische Weltordnung, die als sittliches Gesetz den Willen aller harmonierende lebendige Macht, durch welche jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, ohne die „kein Haar vom Haupte fällt und kein Sperling vom Dache“. In der Vernunft, meint er, liege kein Grund, über die moralische Weltordnung hinauszugehen und ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Dieser Begriff von Gott sei in sich widersprechend, denn das Besondere sei nur möglich durch

Beschränkung und Gegensatz gegen anderes, also unter Verzichtung auf die göttliche Unendlichkeit.

Gott ist ihm also etwas Allgemeines und zwar das reine Ich. Denn dies reine Ich ist kein Individuum, keine besondere bestimmte Persönlichkeit, sondern ein Produkt der Abstraktion — nur der Begriff vom Ich.

Der Glaube an eine Gottheit, ein von der Welt unterschiedenes höchstes Wesen, ist dieser Ansicht gerade entgegengesetzt. Und wenn man dennoch von Gott redet und das reine Ich so nennt, so wird das Wort nicht mehr in seiner alten ehrlichen Bedeutung genommen.

Schelling und Hegel folgen den Ansichten Fichtes. Dem ersteren ist Gott die absolute Vernunft, d. i. Vernunft ohne Beschränkung gedacht, (also eigentlich ein abstrakter negativer Begriff), dem andern ist er der Begriff selbst, d. h. das Allgemeine schlechthin.

Dabei ist aber nicht bedacht, dass die Begriffe nur Produkte unserer Abstraktion, d. i. subjektive Erzeugnisse des menschlichen Verstandes sind, die ausser demselben keine objektive Realität besitzen. Wenn man ihnen dennoch eine solche andichtet, so verfällt man in den Fehler des scholastischen Realismus, der das Allgemeine hypostasierte, d. i. die Begriffe in Wesen verwandelte. Und diesen Fehler begehen Fichte, Schelling und Hegel.

Bei Fichte tritt der Fehler am einfachsten und schärfsten hervor. Alle seine Behauptungen sind geradezu falsch. 1. In der Vernunft liegt gar wohl ein Grund, über die moralische Weltordnung hinauszugehen und ein besonderes Wesen als Ursache derselben anzunehmen. 2. Der Begriff dieses Wesens enthält keinen Widerspruch. Das höchste Wesen ist nicht das allgemeine Wesen aller Dinge. 3. Die Möglichkeit des Besonderen oder vielmehr des Einzelnen beruht nicht auf Einschränkung und Gegensatz, sondern auf seinem Dasein schlechthin. (Ich erkenne jedes Ding für sich in der Anschauung, nicht durch Vergleichung. Vergleichung ist eine Sache der Reflexion und nicht der Anschauung. Gegenstände werden mir aber durch die Anschauung gegeben, nicht durch Vergleichung.)

Selbst der Raum ist nichts Allgemeines, obschon er die Bedingung der Möglichkeit aller Figuren durch Einschränkung in ihm enthält. Wenn ich zwei Dinge einander entgegensetze, so muss ich sie miteinander vergleichen. Wenn ich aber zwei Dinge mit einander vergleichen will, so müssen sie mir schon gegeben sein. Sie werden also nicht durch die Vergleichung gegeben.

Wir halten also an dem alten ehrlichen Begriff von Gott fest. Wir verstehen unter diesem Worte das Wesen, durch dessen heilige Allmacht die Welt besteht, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Jeden anderen Begriff von Gott erklären wir für falsch. Dabei bleibt es aber vorderhand noch problematisch, ob es auch vielleicht ein

solches Wesen gibt. Nur soviel können wir vorläufig schon bemerken: sollte sich die Annahme eines solchen als notwendig zeigen, so müsste diese Notwendigkeit wohl auf der Beschaffenheit unserer Erkenntnis der Welt beruhen, da uns die Frage nach dem Dasein der Welt unter den möglichen Antworten auch auf ein besonderes überweltliches Wesen als Weltschöpfer führt. (Vgl. Platons ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ und seine Wesenheit der Idee des Guten. Ohne diese könnte sich die Idee des Guten nur als leeres Gesetz aussprechen und hätte keine absolute Realität. Der Grundgedanke aller Religion ist aber: Glaube an die Realität des absoluten Guts. Das absolute Sein ist zugleich das absolute Gut. Bauer spricht von einer weltschaffenden Macht der Ideen bei Platon und meint, Platon habe den Demiurg nur mythisch davon unterschieden. Ganz falsch: denn 1. jede Macht muss einen Träger [Machthaber] haben und 2. sind die Ideen bei Platon selbstständige Substanzen [Einzelwesen]. Platons ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ enthält gerade die Vorstellung von der Wesenheit des Guten.)

Schleiermachers Schaukelspiel zwischen Theismus und Pantheismus hat H. Schmid (Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre S. 224) beleuchtet. Nach Schleiermacher soll die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes nur entstehen aus der Veranschaulichung der Idee durch die Phantasie für das Bedürfnis der Belebung und Mitteilung des religiösen Gefühls. Die theistische Vorstellung von Gott soll nur dem bildlich-ästhetischen Ausdruck der Phantasie, der symbolischen Form der Idee Gottes für das religiöse Gefühl und dessen Mitteilung gehören, dagegen soll der wissenschaftliche (dialektische) Ausdruck dieser Idee die Unpersönlichkeit Gottes, also die pantheistische Form sein. Wenn dies richtig wäre, dann würde das Schicksal (die wesenlose Notwendigkeit) über der Gottheit stehen.

Schleiermacher geht von der falschen Meinung Fichtes aus, dass das Wesen der Persönlichkeit bestimmt werde durch die sinnliche Beschränktheit eines Individuums und findet deshalb die Persönlichkeit mit der Unendlichkeit Gottes in Widerstreit. Ein Wesen, meint er, dem alle sinnliche Bestimmtheit genommen werde, höre damit auch auf, ein Wesen oder eine Person für sich zu sein und löse sich in der Allgemeinheit (Unendlichkeit) des Daseins auf.

Die Fehler, welche diese Ansicht in sich birgt, sind massenhaft. Denn zuerst wird das mathematisch Unendliche mit dem an sich Vollendeten (Absoluten, Ewigen) und dann beides mit dem Abstrakt-Allgemeinen verwechselt und in dieser Begriffsverwirrung zuletzt das Verhältnis von Person zum Unendlichen dem Verhältnis von gestalteter Masse (Körperbildung) zu formloser Masse in der Körperwelt gleichgestellt. Das ist aber nicht die Selbständigkeit der Person, denn diese beruht auf der wahren Selbständigkeit des Einzelwesens und hängt nicht von der sinnlichen Beschränktheit des Geistes ab.

Die Persönlichkeit Gottes, d. i. die Selbständigkeit Gottes als Einzelwesen, mithin auch als von der Welt verschiedenes Wesen, steht erhaben über allen Negationen der Endlichkeit menschlicher Eigenschaften. Sie gehört nicht der Endlichkeit, sondern der Ewigkeit an.

(Die Annahme der Gottheit, eines ausserweltlichen und überweltlichen höchsten Wesens, ist indessen in der Tat mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Die Schwierigkeiten kommen aus dem Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit. Wie soll man die Unendlichkeit von diesen mit der Unendlichkeit von jener in Einklang bringen? Gott ist ausser Raum und Zeit. Wo? Darauf fehlt uns die Antwort. Begann Raum und Zeit erst, als Gott die Welt erschuf? Das ist unmöglich. Die äusserste Anhäufung von Zahlen, womit wir die Ausdehnung des Raumes und die Dauer der Zeit ausdrücken, ist immer nur ein Stück des Raumes und der Zeit.

Wenn Gott vor dem Raume und vor der Zeit war, wie konnte er beide schaffen? Wie soll man sich eine zeitlose Existenz denken? und wie bringt man die Unendlichkeit der Vergangenheit hinweg*?

Diese Schwierigkeiten haben den menschlichen Geist hauptsächlich zum Pantheismus und zum Atheismus getrieben. Der Raum mit seiner Unendlichkeit ist ein Gegenstand der Anschauung, den man nicht hinwegdisputieren kann. Wie kann aber in oder neben diesem die Unendlichkeit des höchsten Wesens bestehen, das man nicht sieht? Wenn man eins von beiden aufzuheben sich gezwungen sieht, so ist der Vorteil der Evidenz immer auf seiten des Raumes und der Zeit.

Diese Schwierigkeiten sind da. Die Metaphysik besitzt aber auch die Mittel sie zu heben. Sie wird uns ein Geheimnis offenbaren, durch das wir einsehen werden, wie es möglich ist, dass Gott und Raum (beide mit ihrer Unendlichkeit) nebeneinander bestehen können.)

2. Erkenntnis Gottes.

Nachdem wir den Begriff Gottes festgestellt haben, müssen wir weiter fragen: Wie gelangen wir zur Erkenntnis Gottes?

Hier sind zunächst zwei Fälle möglich. Entweder die Überzeugung von dem Dasein Gottes lebt ursprünglich, wenn auch nur dunkel, in jedem Menschengeiste, sowie überhaupt notwendige Wahrheiten in ihm leben; oder sie wird zufällig einmal erworben, so wie die Kenntnis von diesem oder jenem Dinge erworben wird.

---

* Was tat Gott vor Erschaffung der Welt? Luthers Antwort: Er saß in einem Birkengebüsch und band Ruten für die, welche so unnütze Fragen tun. Vgl. Lessings Vorstellung von dem ausserweltlichen Gotte, der nichts zu tun habe, da ja die Welt den Gesetzen der Mechanik gehorche und dadurch ihren unveränderlichen Gang von selbst gehe.

Fände der letztere Fall statt, so wäre wiederum ein doppelter Weg denkbar, auf dem wir zu jener Kenntnis gelangen könnten; entweder ein übernatürlicher oder ein natürlicher. Eine solche auf übernatürliche Weise dem Menschen zuteil gewordene Kenntnis würde eine Offenbarung sein, denn es würde dadurch etwas offenbar, was vorher verborgen und unbekannt war.

Man kann sich wohl denken, dass die Gottheit gewissen bevorzugten Menschen den Schleier gelüftet habe, der ihr Dasein und ihr Wesen den Augen der übrigen Sterblichen verbirgt. Man kann sich denken, dass Gott sich diesen Sehern oder Propheten auf eine Weise kundgetan oder offenbart habe, die jede Gewissheit gewährt und allen Zweifel ausschliesst. Dies würde eine unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen sein.

Man kann sich ferner denken, dass durch den Mund jener Propheten die Kunde von Gottes Dasein unter dem Menschengeschlecht ausgebreitet worden sei. Dies würde eine mittelbare Offenbarung sein.

Dies war ungefähr die Meinung der Urchristen. Man glaubte, dass der Vater im Himmel durch Jesus den Menschen offenbart worden sei und dass diese Offenbarung durch seine Schüler und Apostel weiter verbreitet worden sei.

Aber eine solche Offenbarung würde doch den Menschen keine allgemeingültige, keine dauernde und befriedigende Überzeugung von Gottes Dasein gewähren. Denn diese Offenbarung besässen doch nur diejenigen selbst, denen sich Gott unmittelbar kundgetan hat. Andere Menschen besässen nur eine Erzählung von dieser Offenbarung. Die Erzählung von einer Offenbarung hat aber niemals denselben Grad der Gewissheit und kann daher auch niemals dieselbe Überzeugung gewähren wie die Offenbarung selbst. Der Glaube an eine solche Erzählung beruht auf dem Ansehen und dem Vertrauen, das die Männer geniessen, von denen sie ausgeht. Sobald das Ansehen dieser Männer zu wanken beginnt, schwindet auch der Glaube, den man ihren Erzählungen schenkt.

Was den zweiten Fall betrifft, so ist gleich soviel klar, dass wir nicht unmittelbar durch Anschauung zur Kenntnis von Gottes Dasein gelangen können. Es könnte also nur mittelbar durch einen Schluss geschehen: das Dasein Gottes müsste aus seinen Wirkungen erkannt werden.

Alle Arten das Dasein Gottes aus seinen Wirkungen zu erkennen, lassen sich auf folgende drei bringen.

Entweder man beobachtet Wunder, d. i. Begebenheiten, welche die Ordnung der Natur unterbrechen. Solche Begebenheiten, wenn es wirklich welche gäbe, würden diejenige Macht unmittelbar

bezeichnen, der die Natur unterworfen ist, sie würden als unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht zu betrachten sein.

Oder man beobachtet eine zufällige Ordnung der Natur, eine Ordnung, die auch anders sein könnte, die aber so, wie sie ist, so viel Kunst und Vortrefflichkeit zeigt, dass man dieselbe nicht als von ungefähr und durch Zufall entstanden, sondern als das Werk der höchsten Weisheit ansehen muss.

Oder drittens: die notwendige Einheit, die in der Natur herrscht und die wesentliche Ordnung der Dinge leitet auf ein oberstes Prinzip alles Daseins.

Der erste Weg wäre der der supranaturalistischen Theologie, der zweite der der Physikotheologie, der dritte endlich wäre der philosophischste unter allen.

Gegen die Möglichkeit der Wunder hat schon längst die Physik entschieden. Die metaphysischen Naturgesetze sind ja gerade die Prinzipien (Gründe) der Möglichkeit der Erfahrung. Es ist also unmöglich, dass je eine Erfahrung gemacht werden könnte, die ihnen zuwider wäre. Was die Physikotheologie betrifft, so müsste man erst die Zufälligkeit der bestehenden Naturordnung, dann ihre Künstlichkeit und Absichtlichkeit dartun, und zuletzt müsste man noch aus der Grösse des Werks, d. i. aus der Grösse der Wirkung, auf die Allmacht der Ursache schliessen können. Damit werden aber Beweise gefordert, die sich nicht führen lassen. Der Nerv der physikotheologischen Beweisart beruht auf der Voraussetzung der Zufälligkeit der Naturvollkommenheit. Aber eben diese Naturvollkommenheit, die der Physikotheolog als eine Anordnung durch Weisheit bewundert, erklärt der Naturforscher aus Naturgesetzen. Sie erscheint uns als zufällig oder als absichtlich, solange uns die Naturgesetze noch unbekannt sind, von denen sie abhängt. Sobald aber diese Naturgesetze entdeckt sind, stellt sie sich als ein Werk der Notwendigkeit dar. Diese Betrachtungsweise, alle Zweckmässigkeit in der Natur, welche uns zurzeit noch nach Naturgesetzen unerklärlich ist und daher als zufällig vorkommt, aus der Absicht eines höchsten Wesens abzuleiten, setzt der Naturforschung Grenzen, die nicht als rechtmässig anerkannt werden können. Zudem leistet sie nicht, was sie soll. Denn sie führt höchstens auf einen Weltbildner, aber auf keinen Weltschöpfer.

So bliebe mithin nur der dritte Weg noch übrig. Aber auch dieser zeigt sich bei näherer Ansicht als ungangbar. Denn sollte das Dasein Gottes aus der notwendigen Einheit der Natur, d. i aus der Naturgesetzlichkeit, erschlossen werden können, so wie Le Verrier das Dasein des Neptun oder Hamilton die Existenz der konischen Brechung aus Naturgesetzen gefolgert hat, so müsste das Dasein des höchsten Wesens selber unter Naturgesetzen stehen

und von diesen abhängig sein. Das widerstreitet aber dem Begriffe der Gottheit. Denn unter Gott denken wir uns den absoluten Urheber der Natur selbst. Er kann also nicht als dem Gesetze der Natur unterworfen gedacht werden.

Aus alledem geht hervor, dass wir die Überzeugung von dem Dasein Gottes nicht so erlangen, wie wir zufällig zur Kenntnis von dem Dasein dieses oder jenes Gegenstandes kommen. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig als anzunehmen, dass die Idee der Gottheit ursprünglich, wenn auch dunkel, in uns liege, und dass sie in der Geschichte der Ausbildung der menschlichen Erkenntnis aus dem Dunkel unseres Innern allmählich in immer bestimmteren und bestimmteren Umrissen vor das Licht des Bewusstseins trete, bis sie zuletzt in ihrer wahren Gestalt sich zeigt. Mit dieser Annahme stimmt in der Tat die Erfahrung zusammen. Die Geschichte zeigt wirklich einen stufenweisen Fortschritt in der Entwicklung und Ausbildung der theologischen Begriffe.

Das, was zuerst die Idee der Gottheit in der Menschenbrust erweckt, ist wohl das Gefühl der Abhängigkeit von äusserer höherer Macht, sowie der Eindruck des Erhabenen.

Bei dem Anblick des Meeres, bei der Betrachtung des Himmels und der Sterne regt sich etwas in der Seele des Menschen, das Gefühl und Gedanke zugleich ist: man sieht etwas Höheres als wir selbst sind, etwas Erhabenes über uns. Man ahndet ein Höchstes, das im Verborgenen dahinter steht. Selbst Grönländer, die früher keine Vorstellung von der Gottheit hatten, haben nach ihrer Bekehrung zum Christentume bezeugt, wie in stillen Stunden, bei der Betrachtung des Meeres, der Berge, des Himmels und seiner Gestirne ein mächtiger Gedanke sie eingenommen habe von einem Wesen, das dies alles doch gemacht haben müsse. Es gibt in Europa und Asien kein Volk, das auf einer tieferen Stufe physischer und moralischer Bildung stände als die Samojeden, und doch sind sie nicht ohne religiöse Begriffe. Ein ungenannter Schriftsteller (Historische Nachrichten von den Samojeden und den Lappländern, aus dem Französischen. Riga 1769. Prichard, Naturgeschichte des Menschen, 3. 2. p. 446) erzählt von ihnen: „Sie nehmen das Dasein eines höchsten Wesens an, das alles erschaffen hat, und im höchsten Grade gut und wohltuend ist; eine Eigenschaft, die nach ihrer Denkart sie entbindet, demselben göttliche Verehrung zu erweisen und Gebete an dasselbe zu richten, weil sie voraussetzen, dass dieses Wesen keinen Anteil an den Dingen auf dieser Erde nimmt und also keine Verehrung fordert, und auch derselben nicht bedarf. Mit dieser Idee verbinden sie die Vorstellung von einem anderen ewigen Wesen, welches ausnehmend mächtig, wiewohl dem ersteren untergeordnet und geneigt ist, Böses zu tun, und diesem Wesen eignen sie alle Übel zu, die ihnen in diesem Leben begegnen.“

Dies Gefühl richtig auf Begriffe zu bringen, ist indes mit grossen Schwierigkeiten verbunden. Auch ist es noch ein weiter Schritt von dem Glauben an höhere Mächte bis zu dem Glauben an eine göttliche Allmacht, welche die Welt erschuf. Dem griechischen und römischen Altertum im ganzen ist ungeachtet seiner hohen Bildung dieser Glaube stets fremd geblieben. Die Volksreligion der Griechen hatte eine polytheistische Form, weil die Mannigfaltigkeit der Anschauung und nicht die Einheit des Begriffes die Zahl der Götter bestimmte. Daher fehlte im Grunde der griechischen Mythologie auch die Idee der Gottheit. Ihr Höchstes war das Fatum, dem selbst die Götterwelt unterworfen war. Die Götter erhielten (durch Homer und die ihm folgenden Dichter und Künstler) Menschengestalt und ethischen Charakter. Dieser Anthropomorphismus war nicht nach Begriffen. sondern, was der Anschauung näher liegt, nach ästhetischen Ideen gebildet. Erst die Philosophen führen von der Anschauung zu dem Begriff hinüber.

Die ersten Philosophen, die Jonier, hatten noch sehr rohe und mangelhafte philosophische Begriffe. Weder beim Thales noch beim Anaximander noch beim Anaximenes findet sich eine Spur von der Idee der Gottheit. Thales lehrte gewissermassen im Einklang mit dem Polytheismus der Volksreligion: „Das All ist Seelen-erfüllt". Nach Anaximenes ist ein bestimmtes Element, und zwar die Luft, das Lebenselement der Natur. Sein Philosophem ist hier Hylozoismus. Die Materie wird als belebt vorausgesetzt, anfangs ins Unbestimmte, bis man bei schärferer Ausbildung der Begriffe auf den Begriff eines besonderen Lebenselementes, eines besonderen Lebensstoffes kommt.

Wie in den kosmischen und ethischen, so bildet auch in den theologischen Ansichten das weit tiefere Philosophem der Pythagoreer einen auffallenden Gegensatz mit der jonischen Schule. Hier findet man heiteren Sinn und leichte Beweglichkeit, dort tiefen religiösen Ernst. Hier findet man noch keine Anerkennung der Gottheit und dort trifft man mit einem Male auf eine Gotteslehre, die, obschon in ein gewisses mysteriöses Dunkel gehüllt, dennoch durch ihre Erhabenheit unsere Bewunderung in Anspruch nimmt.

Nach der Lehre der Pythagoreer sind die beiden Urgründe der Dinge die Grenze und das Unbegrenzte, πέρας und ἄπειρον, d. i. die Einheit und die Mannigfaltigkeit. Über diesen beiden, nur vermittels der Zahl erkennbaren Urgründen der Dinge steht die Gottheit, die sich unserer Vernunft als die alles durch Maß und Zahl bestimmende Urkraft offenbart. Die Urgründe der Dinge, welche bei den Joniern physische Kräfte und Materie waren, werdcn also hier zu Geschöpfen der Gottheit. Die Pythagoreer dachten sich indes die Gottheit noch nicht als selbständiges Wesen über der Welt, sondern als die Lebenskraft der Natur, die als Naturkraft ihren Sitz im

Raume hat und sich von dem Herde der Vesta aus durch das Weltall ergießt. Cicero sagt: die Gottheit sei dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welcher die menschlichen Seelen genommen sind. Gott ist das weltbelebende Prinzip und diese Weltbelebung wird nach Analogie des menschlichen Organismus gedacht. So wie man das Herz, von wo aus das Blut den ganzen Körper durchströmt, für den Sitz des Lebens hielt, so hielt man den Herd der Hestia für das Herz des Weltalls. Von hier aus strömt das die Welt belebende Feuer durch den Kosmos und indem es sich mit dem olympischen Feuer nach harmonischen Verhältnissen mischt, entzündet es die Lichter des Himmels — die Gestirne.

Die Gotteslehre dieses Philosophen ist also noch kein reiner Monotheismus. Gott ist seinem Wesen nach Feuer und die Lichtfunkeln des Firmaments, die Sterne des Himmels, sind Untergötter. Es dämmert also hier zwar die erste Idee der Gottheit, aber diese Idee erscheint immer noch in körperlichen Symbolen, wird noch falsch angewendet. Die Theologie bleibt kosmophysisch. Die pythagoreische Lehre von der Einheit Gottes, durch welchen die unvergängliche Eine Welt besteht, ist im Grunde die heraklitische Lehre von der Einheit des Feuers. Gott ist das Feuer der Einheit in der Mitte des Weltalls und dieses die Seele der Welt. Erwärmung ist Belebung, Gestirne sind Götter, das All ist seelenerfüllt. Die Abstraktion steht hier noch nicht auf dem Punkte, dass sie Geistiges und Körperliches, Sichtbares und Unsichtbares zu scheiden vermöchte.

In derselben Verwirrung der Abstraktion befindet sich auch die Theologie der E l e a t e n. Auch diese hat die Idee der Einheit Gottes, aber Gott ist hier nicht wie bei den Pythagoreern das Weltfeuer, sondern die Weltkugel selbst; er ist das kugelförmige All selbst, das als ein νοούμενον nur denkend, d. i. nur durch Begriffe erkannt und nicht angeschaut werden kann. (Darum behauptet X e n o p h a n e s die „Geistigkeit“ Gottes. Man sieht daraus, wie materiell noch die Begriffe der Alten vom Geiste waren.) Die Theologie der Eleaten ist P a n t h e i s m u s. (Doch ist dieser Pantheismus weit verschieden von dem des Spinoza. Bei diesem ist Gott die e i n e Substanz, bei jenem die e i n e Weltkugel; dort das einfache Wesen und hier das stetige Ganze. Bei Spinoza ist also der theologische Grundgedanke metaphysisch, bei den Eleaten mathematisch.)

An diese eleatische Lehre schliesst sich die des E m p e d o k l e s an, welcher die Weltkugel σφαῖρος nennt und diesen ganz so wie Xenophanes als Gott beschreibt. Nur darin unterscheidet er sich von den Eleaten, dass sein Sphairos nicht bloss die abstrakt mathematische Vorstellung der Weltkugel, sondern mit dem realen Inhalte der vier Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) erfüllt ist.

Nach Heraklit dagegen ist die Gottheit nicht die Allheit, das Ganze der vier Elemente, sondern die Einheit des Feuers in allen Naturumwandlungen. Gott ist das eine Feuer, aus dem alles wird, in das alles vergeht, und dieses das Gesetz, die Allvernunft, der κοινὸς λόγος.

In allen diesen Philosophemen wird das Wesen der Gottheit immer noch ganz körperlich genommen. Gott ist Licht und Feuer oder thront im Lichte. Diese religiöse Licht- und Feuerlehre ist aber auch der Grundgedanke des Parsismus, des Siwadienstes, der Indralehre und des chaldäischen Planetenkultus.

Der erste, der den Geist von der Materie, den νοῦς von der ὕλη trennt und über sie erhebt, ist Anaxagoras. Anaxagoras hat sich also zuerst zum richtigen Begriff der Geistigkeit Gottes erhoben — er hat den ersten entscheidenden Schritt zum Deismus getan: Gott über der Welt ausser der Materie. Aber dieser νοῦς des Anaxagoras ist noch kein Einzelwesen, kein Individuum, sondern etwas Allgemeines. Erst indem er sich bei Platon und Aristoteles mit den ethischen Ansichten des Sokrates verbindet, gewinnt er Persönlichkeit.

Platon und Aristoteles sind diejenigen, welche den Deismus des Anaxagoras zum strengen Monotheismus fortgebildet haben. Platon trennte zuerst die Weltseele (Lebenskraft der Natur) von dem Weltschöpfer. Dieser eine Gott, der Vater der Welt, ist nach Platon der einzige, auf den die Philosophie führt. Die Volksgötter werden von ihm zu Dämonen erniedrigt, die nur den Sagen der Väter angehören. Aristoteles hat aber noch Untergötter, die Beweger der Himmelssphären, deren Zahl astronomisch bestimmt ist. Aber dieser Einzige, nach Platon der Bildner und Vater, nach Aristoteles der Beweger der Welt, hatte keinen Kultus, er genoss keine Anbetung und Verehrung. Seine Kenntnis lebte nur in den Schulen der beiden grössten Philosophen, nicht in den Tempeln des Volkes. Er gehörte zu den tiefen Geheimnissen der Philosophie, dem Volke war er nicht offenbar.

Einen Kultus dieses Einzigen (ohne alle Philosophie) finden wir in dem Jehovakultus der Juden. Dieser Kult gründet sich auf das mosaische Verbot aller Götterbilder und auf die Lehre: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Dadurch bekamen die jüdischen Gelehrten eine Theologie ohne Naturphilosophie. Aber das sind schon Dinge späterer Zeit. Der Monotheismus ist auch hier das Ende, nicht der Anfang der Entwicklung. Vor den Tagen des babylonischen Exils haben die Juden noch nicht den wahren Begriff von der Einheit Gottes gehabt. Jehova war anfangs nichts weiter als der Nationalgott; aber nicht der einige Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Diesen Jehova dachte man sich wie ein Licht- oder Feuerwesen und wie dieses verheerend und zerstörend. Er ist ein eifriger, furchtbarer

Gott, dessen Anblick tötet, dem die Erstgeburt geopfert werden muss. Aber dieses furchtbare Wesen war der Schutzherr der Hebräer, ihr Stammgott.

Erst durch die Propheten wird diese Vorstellung vergeistigt und Jehova von einer Schaden drohenden und zerstörenden Naturmacht zur jenseits thronenden göttlichen Allmacht. Die Natur wird zum Schemel seiner Füsse. Er wird mit ethischen Attributen geschmückt. Er ist rein, heilig und hehr. Er hasst Unrecht, Gewalttat, Betrug, Erpressung, Habsucht, Bedrückung des Nächsten und sieht die Bosheit nicht mit Wohlgefallen.

Jehova, der Herr des Himmels, ist nun der einzige Gott. Erscheint er den Juden auch noch immer von feurigen Gluten umflossen, so kann sein Wesen doch nicht im Bilde dargestellt werden. Dem heiligen Gott dient man allein durch ein heiliges und gerechtes Leben, nicht durch Opfer, sondern durch Erkenntnis, Einfachheit, Keuschheit, Mässigkeit. Auf Erden hatte er seinen Sitz und sein Heiligtum in dem Tempel zu Jerusalem. Dort weilte die Schechinah — die göttliche Lichtwolke — das Zeichen der göttlichen Gegenwart. Jehova ist zwar der Schöpfer der Welt, aber er hat doch immer noch den Charakter eines jüdischen Nationalgottes. Israel ist sein auserwähltes Volk. Priester vermitteln den Verkehr zwischen ihm und dem Volke.

Durch den Gründer des Christentums ändert sich die theologische Symbolik. Durch Jesu Lehre wird die Vorstellung von Jehova als dem Herrn des Himmels zur Vorstellung von Gott als dem himmlischen Vater umgebildet, der mit liebevollen Augen über alle seine Kinder wacht. Ist er dort ein Gegenstand der Furcht und des Schreckens, so wird er hier der Gegenstand der Liebe und der Hingebung, dem man mit kindlichem Vertrauen die tiefsten Geheimnisse seines Herzens vertrauen, den man bei den geheimsten Entschlüssen zu Rate ziehen kann. Dies ist der grundwesentliche Unterschied in der religiösen Auffassung der Gottesidee zwischen dem Judentum und Christentum. Zugleich streift aber auch der Kultus dieses einigen, wahren Gottes im Christentum seine bloss nationaljüdischen Formen ab: er reisst sich los von dem Heiligtum zu Jerusalem und breitet sich aus unter den Völkern der Erde.

Diesen Glauben zu rechtfertigen und zu begründen, wurde dann die Aufgabe der Wissenschaft, und sobald man die Offenbarung nicht mehr als Grund oder wenigstens nicht mehr als alleinigen Grund des Glaubens betrachtete, so schien dies nicht anders als durch Beweise geschehen zu können. So kam man sehr natürlich darauf, Beweise für das Dasein Gottes zu suchen.

3. Theismus, Atheismus, Pantheismus.

Theismus ist der Glaube an einen persönlichen Gott. Der Atheismus behauptet: es ist kein Gott. Er leugnet das Dasein Gottes. Der Pantheismus sagt: das All ist Gott. Er leugnet ein höchstes Wesen über der Welt. Er hebt die Schöpfung der Welt auf und macht Freiheit des Willens und persönliche Unsterblichkeit unmöglich. Der Pantheismus führt zur Vergöttlichung der Welt. Ausser der Welt, meint er, sei nichts. Die Welt habe ihren Grund in sich selbst und bestimme sich selbst.

Es gibt zwei ganz verschiedene Formen des Pantheismus: den orientalischen der Buddhisten und den okzidentalischen des Spinoza und der neueren Philosophen.

A. Der orientalische Pantheismus des Buddhatums hält die Welt, die sich unseren Sinnen darstellt, nur für Schein. Dieser Wechsel des Werdens, in dem wir uns gegenwärtig befinden, wird einmal sein Ende erreichen und dann ist das Nirwana da — das Nichts der ewig seligen Ruhe, das man sich wie einen Lichtraum denkt, in den alles Einzelne zugleich zerfliesst. Abziehung von der Aussenwelt, Versenkung in sich selbst, d. i. dumpfes Hinbrüten des Geistes, ist die Vorbereitung zu der ersehnten Auflösung ins allgemeine Sein.

Das Buddhatum ist in den beiden Fundamentalartikeln der Religion dem Christentum gerade entgegengesetzt. Das Christentum lehrt uns einen Gott über der Welt und eine Hoffnung der Zukunft, d. i. ein ewiges Leben nach dem Tode. Das Buddhatum kennt weder Gott (das höchste Wesen) noch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Der Buddhist sehnt sich nicht nach dem ewigen Leben, sondern nach der ewigen Ruhe des Todes.

Diese sonderbare und uns unbegreifliche Stimmung lässt sich nur erklären aus dem Aberglauben des Brahmanentums und der Sankyalehre, welchem das Buddhatum entgegentrat. Nach dieser Lehre wird nämlich der Mensch nach dem Sterben unaufhörlich wiedergeboren zur Qual eines neuen irdischen Lebens. Gegen diese Lehre trat der Buddhaglaube auf und zeigte dem Menschen die Möglichkeit des Entrinnens aus diesem immer wiederkehrenden Wechsel von Sterben und Wiedergeborenwerden. Aus diesem Wechsel, der uns wie ein Rad rastlos im Kreise herumschwingt, kann man sich nämlich befreien, wenn man durch Versenkung des Geistes den Weg nach Nirwana betritt. Wie ein Licht auslöscht, so lischt hier des Menschen Persönlichkeit aus und damit hört die Bedingung der Rückkehr zu dem neuen Leben auf. Vernichtung der Persönlichkeit ist daher nach dieser Lehre gerade das Ziel aller religiösen Wünsche und Hoffnungen.

Dies System hat streng genommen weder Welt noch Gott. Denn der Welt schreibt es keine reale Existenz, sondern nur ein

scheinbares Dasein zu. Das wahrhaft Vorhandene ist im Grunde nur Nirwana und das ist eine rätselhafte wunderbare Oertlichkeit, ein nebelhaftes Etwas, das im Grunde nichts ist, nicht geistig, nicht körperlich und doch beides zugleich — ein Ding, von dem es sich schwer sagen lässt, ob es ein Zustand des Geistes in uns oder etwas wirklich Vorhandenes ausser uns ist — denn im Grunde ist es das Nichts. In bezug auf den Gottesbegriff ist dieses System aber geradezu atheistisch. Und wenn man es dennoch als eine Form des Pantheismus betrachtet, so kommt das eigentlich daher, dass man die wunderbare Vorstellung von dem Nirwana nicht als eine blosse Örtlichkeit und einen Zustand, sondern wie ein göttliches Wesen betrachtet, was aber eigentlich falsch ist.

Demungeachtet darf man diese Lehre nicht geradezu irreligiös nennen. Die religiöse Hingebung des Buddhaglaubens geht vielmehr so weit, dass er bereit ist, alles Endliche, selbst die eigene Persönlichkeit (die er auch nur als etwas Endliches betrachtet) dem Ewigen zu opfern. Aber seine Vorstellungen von dem Ewigen sind roh phantastisch und abergläubisch. Der Pantheist dieser Klasse, wenn man ihn so nennen will, sieht sogar eine gewisse Irreligiosität in dem System des Theismus, und der Büsser des Buddha würde den christlichen Karthäuser, der für seine Selbstquälereien in diesem Leben mit der Wonne der ewigen Seligkeit belohnt zu werden hofft, als einen Egoisten verachten, dem es nur um die Erhaltung seiner eigenen Person zu tun ist. (Darum hat auch Spinoza so imponiert! Es liegt eine Uneigennützigkeit in seinem Glauben, von der mancher berühmte christliche Heilige weit entfernt war.)

Man kann auch nicht sagen, dass ein solcher Glaube wohl für einzelne, aber nicht für die Massen möglich sei. Denn der Buddhaismus zählt unter allen Religionen der Erde vielleicht die grösste Zahl von Bekennern.

Aber das Ganze ist nur eine religiöse Phantasie, die Erfahrung und Wissenschaft gegen sich hat. Der Ursprung des Buddhatums erklärt sich aus dem Brahmanentum und der Sankyalehre. Eine solche Religion konnte nur entstehen unter dem Himmel Indiens, in den Umgebungen einer Natur, die den Menschen wie ein Zauber umstrickt und betört. Geistige Stumpfheit, sozialer Stillstand, politische Knechtschaft, hierarchischer Druck und selbst körperliche Entnervung gehen mit dieser Religion Hand in Hand. Auch wird ihr wirklicher Bestand erst dadurch ermöglicht, dass die pantheistische Grundansicht im Leben verdeckt und ermässigt wird durch einen polytheistischen Kultus von Heiligen und Dämonen.

B. Der okzidentalische Pantheismus nimmt das reale Sein der Welt an. Diese Welt soll in einem ohne Ende fortschreitenden Wachstum begriffen sein. Die Welt, lehrt er, ist in sich selbst

gegründet, entwickelt sich aus sich selbst, ordnet sich durch sich selbst nach ihren eigenen Gesetzen und regelt „ihre einzelnen Teile, die Individuen, wie der Organismus des Menschen seine Glieder regelt.“ Das Ganze wird hier wie ein grosser Organismus betrachtet und die Einzelwesen als dessen Glieder. Der Mensch gilt in diesem System als die höchste Verkörperung Gottes, er steht an der Spitze des göttlichen Daseins selbst und ist keine Kreatur des Schöpfers.

Nun ist der Teil nichts ohne das Ganze, das Ganze aber auch nichts ohne die Teile. Also ist eigentlich das Gesetz der Wechselwirkung der Herr dieser Welt.

Über einen wichtigen Punkt schlüpft aber dieses System höchst leichtsinnig hinweg. Wenn ich von dem Ganzen sagen soll, es sei ein Organismus oder es sei das und das, so muss ich dieses Ganze, das heisst hier das All der Dinge, kennen. Das ist aber für den Menschen ganz unmöglich. Wir erkennen nicht ein absolutes Ganzes, Einer Wechselwirkung, sondern nur beschränkte, untergeordnete Systeme von Wechselwirkungen, von denen jedes wiederum ein Glied eines grösseren Ganzen ist, und das so ohne Ende fort. Der Pantheismus muss daher die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis ignorieren und sich ein absolutes Wissen zutrauen, eine Voraussetzung, die den klarsten Tatsachen unserer Erkenntnis widerspricht.

Das pantheistische System hebt den Quell aller Moral, die freie Persönlichkeit, auf. Wir existieren nach ihm zwar wirklich, aber nicht selbständig, sondern als Teile oder als Glieder eines fremden Organismus. So wie der Buddhismus zu der Hypothese der blossen Scheinbarkeit der Welt, so muss dieser Pantheismus zu einer noch grundloseren Hypothese seine Zuflucht nehmen, wonach unsere wirkliche Erkenntnis nur eine Täuschung sein würde. Wir glauben etwas für sich Bestehendes zu sein, leben aber darin in einer Täuschung und sind in Wahrheit nur Stücke des Makrokosmus. Wir scheinen uns selbst zu bewegen, selbst zu denken, selbst zu bestimmen. Was aber in der Tat in mir denkt und handelt, ist die Welt. Ich, ich selbst bin bloss die Maske, unter der es agiert und die sich durch eine seltsame Illusion für ein eigenes Wesen hält.

Das sind nun alles Sachen, wovon uns unsere Erkenntnis nichts sagt. Man nimmt sie hier an dem System zuliebe, denn ohne diese widersinnigen Annahmen könnte dies System selbst nicht bestehen.

Jede Freiheit und Verantwortlichkeit hört mit diesem System auf. Die Liebe, womit wir Gott und den Nächsten lieben, ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt. Unser Bewusstsein ist das Bewusstsein, worin sich Gott seiner selbst bewusst wird. Der Mensch, der seinen Mitmenschen ermordet, folgt wie das Raubtier dem Triebe der Natur, die sich in ihm gerade so verkörpert hat und aus ihm heraus

handelt. Der Verbrecher wird, wie Spinoza selbst sagt, „gleich einem tollen Hunde, zwar unschuldig, jedoch mit Recht verurteilt". Nicht Freiheit, sondern blinde Notwendigkeit beherrscht die Welt.

Gott existiert nach dieser Lehre nicht für sich selbst, sondern liegt als an sich Nichtseiendes nur dem Seienden zugrunde. Der Urgrund soll, wie es Schelling ausdrückt, zugleich der Ungrund sein. Da die Welt sich selbst verursacht, d. i. sich aus dem Nichtsein selbst zum Sein erhebt, so kann der letzte Grund, aus dem sie sich gestaltet, an sich nicht existieren. Es ist wirklich ein Nichtseiendes, welches erst in dem Einzelwesen zum Sein gelangt, zwar unendlich und unbegrenzt, aber auch schlechthin gestalt- und bewusstlos, mit einem Worte wesenlos. Daher kann der Pantheist diesen unendlichen Grund „das Nichts" nennen. Dieses Nichts ist die Mutter alles Seins, denn es enthält gleichsam die Keime alles Seins in sich. Darum nennt er dies Nichts auch wiederum das Sein selbst.

Der pantheistische Gott hat nichts gemein mit dem Gott der Religion. Gott ist nach diesem System nur die blindwirkende Wurzel aller Dinge, die als allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, nicht als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt ist. Ihn als besonderes Wesen anzurufen wäre Torheit. Ich kann das gewaltige Wesen, das Weltganze, fürchten, weil es mich in jedem Augenblicke vernichten kann, aber ich kann es nicht verehren und anbeten, mich nicht an dasselbe wenden. Es vermag mich nicht zu hören, mir nicht zu helfen. Ebensowenig darf ich hoffen, nach dem Tode bei Gott fortzuleben. Denn Gott lebt nur, sofern ich und meinesgleichen leben. Es ist möglich, dass ich auf diesem oder jenem Weltkörper wieder einmal geboren werde; in der Zwischenzeit aber bin ich dem Nichts verfallen.

Will ich den pantheistischen Gott sehen, wie er ist, so brauche ich nur in die vorhandene Welt hineinzuschauen — in diese Welt voll Unglück, Ungerechtigkeit, Betrug und Lüge — diese Welt ist Gott. Er ist mit einem Worte nichts anderes als die allgewaltige Natur, die unersättlich wie Saturn immer wieder ihre eigenen Kinder verschlingt.

Auch von diesem Pantheismus bis zum Atheismus Feuerbachs ist nur ein kaum bemerkbarer Schritt. Hegel hatte es aus Vorsicht unbestimmt gelassen, ob das Absolute, welches er Gott nannte, auch abgesehen vom menschlichen Bewusstsein an sich als Geist existiere. Feuerbach verneinte es. Und Feuerbach verfuhr hierbei ganz konsequent. Denn da der Hegelsche Weltgeist an sich nichts ist, so ist es eine Inkonsequenz, wenn man ihm dennoch ein fabelhaftes Sein andichtet. Feuerbach, der die Dunkelheit und Verworrenheit der Hegelschen Ausdrucksweise vermied, verwarf deshalb auch den Hegel-

schen Weltgeist als ein nichtiges Phantom*. Er hält das Absolute nur für eine Abstraktion, für die falsche Objektivierung des menschlichen Gattungsbegriffs, für das Produkt eines krankhaften Doppelsehens, wodurch der Mensch sich selbst sich gegenüberstellt, um sich zu geniessen und anzubeten. Wie diese eigentümliche Sehkrankheit in der Menschheit entstanden und wie sie sich zu einer so erschrecklichen, alle Völker und Zeiten beherrschenden Epidemie ausgebildet habe, das erklärt er uns freilich nicht. Ebensowenig kann er einen Widerspruch in dem christlichen Gottesbegriff nachweisen noch die Unmöglichkeit des Daseins eines höchsten Wesens dartun.

Sein Räsonnement ist auf logische Form gebracht, dies: Gott ist der Unendliche. Das Unendliche erhalte ich durch Negation des Endlichen. Wenn ich aber das Endliche negiere, so bleibt nichts übrig. Gott ist also das reine Nichts — ein nichtiges Ding.

Hier ist wieder jeder Satz falsch. Das sieht man aus folgendem: Der Raum ist auch ein Unendliches. Den Raum erhalte ich aber nicht durch Negation des Endlichen, sondern er ist mir positiv gegeben durch die reine Anschauung.

Das „Endliche" negieren heisst nicht: das Sein desselben, sondern die Schranken desselben aufheben. Wenn ich mir aber die Schranken der Endlichkeit aufgehoben denke, komme ich auf die Vorstellung des Unbeschränkten, aber nicht auf die des Nichts.

Endlich ist der Ausdruck: „unendlich" zweideutig, indem man ebensowohl das mathematisch Unvollendbare wie das an sich Vollendete darunter verstehen kann. Diese Unbestimmtheit im Ausdruck musste erst gehoben werden, wenn der erste Satz einen bestimmten Sinn haben sollte.

Feuerbach will die Theologie in Anthropologie verwandeln. Auch das ist nur die historische Konsequenz alter Fehler. Fichte, Schelling, Hegel konnten das Verhältnis der Kritik zum System der Philosophie nicht begreifen und verwirrten dadurch die metaphysische Erkenntnis mit der psychisch-anthropologischen. Man wollte durch die Tatsache des Bewusstseins die Prinzipien der Metaphysik begründen. Da man aber zum Dogmatismus zurückkehrte, so betrachtete man das Verhältnis

---

* Der Hegelsche „Weltgeist" ist ebenso wie „der Zeitgeist" ein Kollektivbegriff und nicht die Vorstellung von einem Einzelwesen. Hegel betrachtet ihn aber wie ein Wesen von märchenhaftem Dasein. Sein Dasein ist nicht selbständig, sondern von dem Dasein der Menschengeister abhängig sowie das Dasein des Schattens von dem Dasein des Körpers. — Es kann doch wohl keine einleuchtendere Wahrheit geben als die, dass der Mensch nicht der Weltschöpfer ist, und es gehört zu den hochmütigsten und frechsten Aussprüchen unseres Zeitalters, dass er, man weiss nicht ob Gott oder der Träger der Gottheit sei.

der inneren Selbstbeobachtung der metaphysischen Erkenntnisse als ein logisches Verhältnis der Abhängigkeit derselben von den Tatsachen des Bewusstseins, was widersinnig ist*. So wurde bei Fichte das Ich zum Prinzip alles Wissens und Seins, zum Weltschöpfer. Hier ist die Sprache schon so verworren, dass man nicht mehr scharf unterscheiden kann zwischen dem Ich von Joh. Gottlieb Fichte und dem lieben Gott. An die Stelle des persönlichen Ichs trat dann bei Hegel der allgemeine Begriff der Menschheit und dieser wurde zum Weltgeist ausgerufen. Diese Philosophie ist also im Grunde Anthropologie, und Feuerbach befreit sie nur von der lästigen Zugabe der Theologie.

Man hat neuerdings gesagt: „Der Pantheismus hat bis zur Stunde niemals das menschliche Herz — der Theismus niemals die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht.

Das ist eine Phrase, die wie alle pomphaften Phrasen nicht verfehlt hat, einen gewissen Zauber auf die gedankenlose Menge auszuüben**.

Der pantheistische Begriff von Gott, man mag ihn fassen wie man will, zerrinnt uns unter den Händen und wird zu nichts. Anders ist es mit dem theistischen Gottesbegriff. Dieser hat einen bestimmten unveränderlichen Inhalt und nichts Schwankendes. Dort beim Pantheismus weiss ich nicht genau zu sagen, was ich mir bei dem Worte Gott denken soll: ob Etwas oder Nichts, und wenn Etwas, so weiss ich wiederum nicht, was dies Etwas ist: ob ein Ding oder ein Gesetz oder die Allheit aller Dinge, oder nur das Band derselben, ob etwas ausser mir oder etwas in mir, oder was sonst. Theistisch weiss ich aber ganz genau, was ich mir bei dem Worte Gott zu denken habe: nämlich ein bestimmtes Wesen, welche der Urheber aller Wesen und dadurch der absolute Grund ihrer Gemeinschaft ist. Und diese Vorstellung allein kann den letzten Forderungen der Vernunft Genüge leisten. Denn nur ein solches Wesen kann der absolute Grund von allem sein.

Eine besondere, aber ziemlich unsichere Zwischenstellung nimmt eine Partei ein, die sich selbst spekulative Theisten nennen und zu der Fichte der Jüngere, Weisse, Wirth, Ulrici und andere

* Vergl. Einleitung S. 1.

** Um ihr einen Schein von Wahrheit zu geben, hat man einen Begriff von Gott aufgestellt, der schwankend zwischen dem pantheistischen und theistischen Gottesbegriffe schwebt. Man sagt: Gott ist der gemeinsame Grund und das Band aller Dinge. Das ist ein ungenauer Begriff. Denn die Hauptsache, worauf es hier ankommt, wird gerade verschwiegen. Es kommt nämlich bei dem richtigen und genauen Begriff von Gott darauf an, dass dieser Grund aller Dinge Wesenheit besitzt und nicht bloss als Gesetz (als wesenlose Form der Notwendigkeit) existiert.

gehören. Sie wollen einen persönlichen Gott, der sein eigenes Dasein hat und keinen Begriff, der nur im Bewusstsein endlicher Geister lebt, aber dieser Gott soll zugleich innerweltlich sein. Gott soll zugleich Schöpfer und Weltseele sein. Sie lehrten die „Immanenz" Gottes in der Welt. Aber was soll dieser Ausdruck bedeuten? Entweder muss man die Behauptung der Immanenz Gottes auf sein Wesen (seine Substantialität) oder auf seine Wirksamkeit (seine Kausalität) beziehen. Im ersteren Falle erhält man Pantheismus, im anderen den bekannten Gedanken der göttlichen Weltregierung, also in keinem Falle etwas Neues. (Die wahre „Immanenz" Gottes lehrten übrigens schon die Stoiker. Nach diesen ist Gott ein lebendes, künstlerisches, nicht gemeines Feuer (πῦρ), das sie auch πνεῦμα und Äther nennen, und das nach Gesetzen (also unter der Herrschaft der εἱμαρμένη, des Fatums) alles bildet, erzeugt und durchdringt. Gott (d. i. das Wesen der Gottheit) ist für sie daher in, nicht ausser der Welt.)

Anmerkungen.

1. S. V. Was Apelt unter „Metaphysik" versteht, siehe oben S. n.
2. S. VI. Kant, Prolegomena S. 190.
3. S. VII. Kant, Kr. d. r. V.[2] S. 91 ff. Von dem Leitfaden der Entdeckung usw. — Vgl. Prolegomena § 20 ff.
4. S. 7. „Unterschied zwischen Anschauen, Denken und gedachter Erkenntnis. Ich schaue an, wenn ich den Gegenstand selbst in der Wirklichkeit vor mir sehe, d. i. wenn ich unmittelbar seine Existenz wahrnehme. Ich denke, wenn ich mir Begriffe, d. i. allgemeine Vorstellungen, von den Gegenständen und ihren Beschaffenheiten bilde, und ich erkenne durch Denken, wenn ich die Gegenstände durch solche Begriffe bestimme, d. i. wenn ich über sie urteile. Begriffe ohne Anschauung sind leer — Anschauungen ohne Begriffe blind. Begriffe bedürfen der Veranschaulichung, Anschauungen der Verständlichung. — Wenn ich einen bestimmten Körper, z. B. einen Baum, erkenne, so verbinde ich dabei sinnesanschauliche Vorstellungen, z. B. die Farben seiner Blätter und Zweige mit mathematisch räumlichen Vorstellungen, z. B. von der Gestalt seiner Blätter und Zweige, auch urteile ich nach Begriffen, z. B. über die Baumart, zu der er gehört, wenn ich etwa sage: dieser Baum ist eine Rüster. Das erste und zweite ist Anschauung, das dritte gedachte Erkenntnis. Jene ist unmittelbares Vorstellen des Gegenstandes und seiner Existenz. Diese ein mittelbares Vorstellen desselben durch Begriffe; sie besteht in Urteilen.

   Ich kann anschauen ohne zu denken und zu urteilen. Ich sehe z. B. den Mond am Horizonte größer, als wenn er hoch am Himmel steht, aber ich urteile nicht, daß er größer ist, wenn ich mir aller Gründe des Urteils bewußt bin. An diesem Beispiel sieht man den Unterschied zwischen anschaulicher und gedachter Erkenntnis wohl recht deutlich. Denn schließlich urteile ich nicht in Übereinstimmung mit der Anschauung, indem ich die letztere für Schein erkläre.

   Das Eigentümliche der Anschauung liegt darin, daß in ihr der Gegenstand als solcher, d. h. unmittelbar, erkannt wird, im Urteil dagegen mittelbar durch allgemeine Vor-

stellungen. Ich stehe vor einer Hyazinthe und atme ihren lieblichen Duft ein; das gilt für mich in diesem Augenblicke und für diese einzelne Blume. Sage ich dagegen: die Hyazinthen sind wohlduftende Blumen, so ist dies ein Urteil, in welchem im vorliegenden Falle ein Ding durch Eigenschaften erkannt wird, so daß die Hyazinthen unter einem Gesetze, lieblich zu duften, stehen, dieses Gesetz aber noch für viele andere Dinge gültig sein kann. Durch diese Art der denkenden Auffassung, in welcher wir gleichsam die einzelnen Buchstaben der Anschauung als eine zusammenhängende Erfahrung lesen, erhalten wir eine geordnete und geregelte Übersicht über das Sein und Werden der Dinge. Die Sinnenwelt wird als Natur aufgefaßt." — Apelt, Kollegheft.

5. S. 9. Nach Sextus Empiricus.

6. S. 12. Lies in dieser Reihe methodo statt methode. — Vgl. Descartes: discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, zweiter Abschnitt, 12. Absatz: „Die lange Kette einfacher und leichter Sätze, deren sich die G e o m e t e r bedienen, um ihre schwierigsten Beweise zustande zu bringen, ließ mich erwarten, daß alle dem Menschen erreichbaren Dinge sich ebenso folgen." Spinoza: ethica, more g e o m e t r i c o demonstrata. — Vgl. Wolff, Vern. Ged. v. Gott, der Seele ... und allen Dingen überhaupt. § 4 u. 9. „Man siehet also, daß die geometr. Wahrheiten so gewiß erwiesen werden als daß wir selber sind, und folgends alles, was auf geometr. Art erwiesen wird, so gewiß sey als daß wir selber sind." — Lebensbeschreibung, herausg. von Wuttke, S. 12: „Wie ich nun nach diesem hörete, daß die Mathematici ihre Sachen so gewis erwiesen, daß ein jeder dieselbigen vor wahr erkennen müsse, so war ich begierig, die Mathematik methodi gratia zu erlernen, um mich zu befleißigen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewissheit zu bringen." — Ontologie § 4: „In philosophia prima utendum est methodo demonstrativa. Consequenter (philosophi) eadem (methodo) qua mathematici utuntur".

7. S. 20. Die Meinung ist auch heute noch vielfach vertreten, daß Philosophie eigentlich nichts anderes sei als eine Ergänzung der Erfahrungswissenschaften durch Hypothesen, die diesen entnommen sein, ihnen durch Spekulation überbaut oder in sie interpoliert werden sollen. Demgegenüber sagt diese Kantisch-Apeltsche Metaphysik mit Newton: hypotheses non fingo, sondern die reinen Erkenntnisse, die unabhängig von Erfahrung in reiner Vernunft entspringen, suche ich auf, mögen sie im übrigen sein, welche sie wollen.

Die Entdeckung der hier beschriebenen philosophischen, nämlich der kritischen Methode der regressiven Analysis, hat (nach Platon) Kant andeutend schon in seiner methodo-

logisch höchst bedeutenden Schrift von 1763, „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" gemacht. Diese Schrift ist zu diesem Kapitel durchgehends zu vergleichen. Vgl. erste Betrachtung: Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewißheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen mit der im philosophischen. § 15. „Die Mathematik gelangt zu ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch." ... „Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muß ihn zergliedern...." usw. § 2. „Die Mathematik betrachtet ... das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto." Aus § 3. . . In der Mathematik liegen . . wenige unerweisliche Grundsätze zugrunde. . . Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt, im Anfange ihrer Disziplin aufzustellen . . (während in der Metaphysik) in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten das wichtigste Geschäft . . besteht." In dem Satze: „So möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zugrunde liegen, aufgezeichnet sehen", stellt Kant hier schon das Ziel seiner und der Apeltschen kritischen Arbeit auf. — Wer sich an das Studium der Kantischen Kritik begeben will, soll mit dieser Schrift den Anfang machen.

8. S. 30. Vgl. Platon, Menon. § 15: „Οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν (sc. ψυχὴν) ἀναμνησθῆναι, ἅγε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδέν κωλύει, ἓν μόνον ἀναμνησθέντα (ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι) τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν. τὸ γὰρ ζητεῖν καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

9. S. 31. Indessen sagt Cartesius selber gelegentlich: „... Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate iudicandi. Oder „... non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate. . . . Esse enim in aliqua facultate, i. e. potentia, non actu esse." — Ren. Cartesii opp. Ed. 4. Amstelodami 1664, notae ad programma quoddam . . . p. 218ff.

10. S. 31. John Locke, Über den menschlichen Verstand . . . (deutsch von Th. Schulze, Reclam). Vgl. bes. Buch II, Kap. I, § 2. — Vgl. Aristoteles, de anima III, 4.

11. S. 31. Leibniz, nouveaux essays sur l'entendement humain, deutsch von Scharschmidt, Kirchmann. „Leur connoissance (sc. des vérités necessaires) actuelle ne l'est point (sc. innée), mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance

virtuelle.“ Über die Verwechslung der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis mit der falschen Lehre von den „angeborenen Ideen“ vgl. mein „Kantisch-Friessche Rel. Phil.“ S. 42—44, Anm.

12. S. 34. Der Begriff des Dreieckes, durch seine Definition vorgestellt, ist nämlich: eine geschlossene ebene Figur aus drei sich schneidenden Graden.

13. S. 36. Aber beachte: Das Schema des Begriffes ist reicher als die Definition des Begriffes. Bildet sich mir, auf die angegebene Weise, das Schema des Kreises, so liegen darin zugleich alle wesentlichen Eigenschaften und Merkmale mit, die der Kreis hat, z. B. das Verhältnis seines Umfanges zum Durchmesser, alle eigentümlichen Verhältnisse der Winkel in und am Kreise, alle die zahllosen Eigentümlichkeiten, die in der Lehre vom Kreise im einzelnen entfaltet werden. In der Definition des Kreises aber kommen nur so viele Merkmale vor, als zu seiner eindeutigen Bestimmung hinreichend und notwendig sind: keines weniger, denn sonst wäre er unzureichend bestimmt; keines mehr, denn sonst wäre er überbestimmt. Der Kreis ist die ebene Kurve, deren sämtliche Punkte von einem Punkte gleichen Abstand haben. In diesen fünf Merkmalen erschöpft sich sein durch die Definition gedachter Begriff.

14. S. 37. Genauer: Der analytischen Urteilsarten.

15. S. 38. „Der Satz des Widerspruches sagt nämlich aus, daß ein Merkmal, das im Begriff einer Sache liegt, von dieser Sache nicht verneint werden könne, d. h. mit anderen Worten: Das Prädikat des Urteils darf mit dem Subjekt desselben nicht im Widerspruch stehen.“ Apelt, Kollegheft.

16. S. 41. Arist. Metaph. IV c. 3, c. 7.

17. S. 41. l. c. Buch IV, Kap. 7, § 4 und § 19, § 9 und 10.

18. S. 41. Princip. phil. § 31—33.

19. S. 41. Enquiry conc. hum. underst. IV, 1.

20. S. 41. „Die Weltweisen.“

21. S. 47. Daß ich überhaupt über 7 um 5 (oder um eine beliebige andere Zahl) zählend hinausschreiten kann, liegt nicht im Begriffe von 7 und 5. Ich könnte es aus bloßen Begriffen nicht wissen. Sondern diese Erkenntnis kommt mir durch Anschauung hinzu. Daß $a + b = a + b$ ist ein identisches Urteil, das ich aus bloßen Begriffen vollziehe. Aber daß auch $a + b = b + a$ sei, schließt schon etwas über die Identität Hinausreichendes in sich, nämlich das selbständige Axiom der Vertauschbarkeit der Addenden; ein Axiom, das a priori, aber nicht durch bloße Logik, sondern wieder durch

Anschauung erkannt wird. Und so von allen Axiomen der Arithmetik.

22. S. 48. „Entwicklung aus bloßen Begriffen“ bedeutet ebensoviel als Auffassung nur durch das Denken. — Philosophie ist die Wissenschaft aus bloßen Begriffen. Man könnte besser sagen: sie ist die Wissenschaft in bloßen Begriffen (Metaphysik) und durch bloße Begriffe (Logik).“ — Francke, handschriftl. zu dieser Stelle. — „Begriff“ bedeutet einerseits „allgemeines Merkmal“, wie es durch das Schema oder durch die Definition gedacht wird. Andererseits bedeutet es, allgemeiner, die Vorstellungsart, die der Anschauung entgegengesetzt ist („Gedanke“). Und das „in bloßen Begriffen“ bezeichnet dann das Nichtanschauliche einer bestimmten Vorstellungs- oder Erkenntnisweise.

23. S. 49. Vgl. Hume, Traktat über die menschl. Natur, deutsch von Lipps I, 3.

24. S. 49. „In dem bloßen Begriff: Wirkung ist noch nicht gesagt: was als Wirkung einer Ursache gedacht werden müsse. Dieses Was ist die Veränderung. Ich könnte auch sagen: Alles, aber das wäre falsch. Daß ich nicht alles sagen darf, sondern Veränderung sagen muß, das kann ich also nicht aus dem bloßen Begriff der Wirkung erkennen. Es kommt also dieser Begriff synthetisch als ein in jenem gar nicht enthaltener hinzu.

Die Veränderung könnte ja auch andererseits als der heraklitische ewige Fluß, als ein bloßes Werden gedacht werden. Aber das Kausalgesetz sagt, uns, daß sie das nicht darf, daß sie als die Wirkung einer Ursache gedacht werden müsse.“ A. Kollh.

25. S. 53. „Hume bestritt also, wenn wir es auf den bestimmtesten Ausdruck bringen, die Möglichkeit des synthetischen Urteils a priori. Aber dabei war es ihm gänzlich entgangen, daß die mathematischen in dieselbe Klasse der Urteile gehörten und er wurde somit nicht gewahr, daß er der Mathematik selbst ihre Existenz streitig machen mußte, wenn er seinen metaphysischen Zweifel vollständig durchführen wollte.

Hieraus können wir zweierlei lernen: 1. einmal, wie wichtig die Kantische Entdeckung ist, daß die mathematischen Urteile synthetische Urteile (a priori) sind und 2. wie viel in philosophischen Dingen auf Vollständigkeit der Übersicht ankommt. Der größte Scharfsinn kann auf einseitige Folgerungen und damit auf Irrtümer führen, wenn er seine Aufgabe nicht vollständig nach allen Seiten hin orientiert hat. — Wir können jetzt gegen Hume so argumentieren: Metaphysische Urteile sind synthetische Urteile a priori, das sind die mathematischen auch. Wenn es also metaphysische, d. h. synthetisch-philosophische Urteile gibt, so müssen diese den-

selben Ursprung haben wie die mathematischen, d. h. sie müssen in reiner Vernunft gegründet sein, und können nicht als ein Geschöpf der Einbildungskraft durch bloße Gewohnheit erzeugt werden.

Nun sahen wir weiter, die Bedingung mathematischer Urteile sei eine Anschauung, welche dem Begriffe ihres Subjekts anhängt; die Mathematik findet ihren Gegenstand, d. h. das, was im Subjekt gedacht wird, in der Anschauung. Auf diesem Grund und Boden breitet sie sich aus, rollt sie ihre Erkenntnis auseinander.

Die Bedingungen metaphysischer Urteile dagegen seien gewisse Begriffe von der notwendigen Verknüpfung des Subjekts und Prädikats im Urteil. Auf diese Begriffe kommen wir also immer wieder zurück, diese werden wir aufsuchen müssen. Wollen wir aber diese aufsuchen, so müssen wir uns auf eine prüfende Untersuchung unseres Vernunftvermögens selbst einlassen. Kant nannte diese Kritik der reinen Vernunft. Kritik der Vernunft ist also der Metaphysik unentbehrlich und muß derselben vorhergehen. Sie muß das Fundament derselben legen. Damit ist aber nicht gemeint, daß wir alle die Schwierigkeiten und Weitläufigkeiten dieser Wissenschaft hier durchsprechen sollen, sondern für unsere Zwecke genügt es, wenn wir das Verhältnis der Kritik zur Metaphysik richtig benutzen. Die Kritik hat zwei Aufgaben; eine leichtere und eine schwierigere: die Nachweisung quid facti und die Erklärung der Möglichkeit des Tatbestandes. Die erste hängt mit der Metaphysik innig zusammen und geht derselben voran; die andere ist entbehrlicher und kann der Metaphysik auch erst folgen.“ A. Kollh.

26. S. 54. Ein Folgesatz aus dem metaphysischen Grundsatze der Substantialität. Vgl. § 46, S. 220.

27. S. 57. Kant, Proll. S. 4f.

28. S. 58. „Schon den Aristoteles täuschten die leeren logischen Grundsätze. Diese Grundsätze bestimmen nämlich die Regeln der Schlußverbindungen in den Beweisen. Deshalb hält man sie leicht für die Prinzipien, aus denen bewiesen wird. Wäre das richtig, so müßten die Beweisführungen nur aus gegebenen Begriffserklärungen folgen. So wollte es auch Leibniz . . .“ Apelt, Kollegheft.

29. S. 59. Vgl. Einleitung § 1, S. 1.

30. S. 60. „Wir brauchen nur bei den Physikern nach ihnen zu fragen. Der Astronomie liegt die Mechanik des Himmels, der Physik die allgemeine Mechanik zugrunde. Die Mechanik ruht auf einigen wenigen Grundsätzen. Diese sind das Gesetz der Beharrlichkeit, das Gesetz der Kausalität und das Gesetz der Wechselwirkung. Newton, dessen unübertroffenes mathe-

matisches Genie die Höhen sowohl wie die Tiefen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mit gleicher Sicherheit durchdrang, hat zuerst erkannt, daß alle phys. W. bestimmt auf diesen genannten Grundsätzen ruhen. Er nannte sie deshalb Axiome und stellte sie als solche an die Spitze seiner mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie. (Sie sind der Angelpunkt, um den sich die Anwendung der Mathematik auf die Erfahrung dreht; aber kein Resultat der Erfahrung.) — Newton durfte mit Recht von sich rühmen, daß er dadurch die Mechanik von den fünf Potenzen des Pappus auf Naturgesetze zurückgeführt habe. Alle Physiker und Astronomen haben einstimmig jene Grundsätze als die höchsten Naturgesetze. Über ihre Gültigkeit als solche haben sie niemals gestritten, wohl aber über ihren Ursprung. Newton hatte sich darüber gar nicht erklärt und die folgenden, die darüber zu philosophieren begannen, gehörten der Baconischen und Lockischen Schule des Empirismus an. Obschon sich alle mathematische Naturerkenntnis aus jenen Gesetzen entwickelte, so sah man doch gleich, daß diese Gesetze nicht mathematischer Natur seien und nicht aus der Mathematik abstammten. (Daß diese Grundsätze keine mathematischen sind, sieht man daraus. Alle mathematischen Grundsätze gehen von der Anschauung zu Begriffen aus. Diese aber gehen von Begriffen zur Anschauung aus.) Da aber der Empirismus die rein philosophische Erkenntnis a priori nicht anerkannte, so versuchte man jene Gesetze aus der Erfahrung abzuleiten. Dabei war aber gar nicht bedacht, woher denn jene Gesetze ihre Notwendigkeit und Apodiktizität erhalten. Wir können jetzt dieses Rätsel der Newtonschen Naturphilosophie aufklären. Jene Gesetze sind nicht empirisch, sondern metaphysisch. Ihr Ursprung liegt in dem mathematischen Schematismus der Kategorien.“ A. Kollh.

31. S. 62. Wollte der Skeptiker die Wahrheit der Mathematik anfechten, so würde sich gar niemand auf den Streit mit ihm einlassen. Den Mathematikern würde es gar nicht in den Sinn kommen, ihr Recht gegen den Skeptiker zu verteidigen und zu beweisen, sondern sie würden mit Delambre sagen: nous sommes en possession, und würden gerade umgekehrt von dem Skeptiker fordern, daß er seinen Zweifel beweisen solle. Sie würden wie der Advokat verfahren, der einen angefochtenen Besitzstand zu verteidigen hat, sie würden dem Kläger den Beweis zuschieben. Die Mathematiker sind aber in diesem sichern und rechtmäßigen Besitz nur durch die Anschauung, denn Anschauung gewährt allein unmittelbare Gewißheit.“ A. Kollh.

32. S. 65. Beachte: der „Sinn“ und die „sinnliche Wahrnehmung“ ist doppelt. Es gibt „äußeren Sinn“ in Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Temperaturgefühl usw., durch den wir

äußere Dinge wahrnehmen. Und es gibt „inneren Sinn", nämlich das Wahrnehmungsvermögen für unsere eigenen inneren, seelischen Zustände und Tätigkeiten. — Man pflegt bei „Sinn" und „sinnliche Wahrnehmung" heute gewöhnlich nur an den äußeren und an die äußere Wahrnehmung zu denken. Aber das Vermögen innerer Wahrnehmung ist gerade ebenso wie das der äußeren auch „Sinn" und unterscheidet sich von diesem nur durch seinen Gegenstand. Vgl. § 116.

33. S. 66. Die Zeit ist allerdings eine Bedingung der Möglichkeit unseres Zählens, daraus folgt aber noch nicht, wie Apelt mit Kant annimmt, daß die Zeit zur Arithmetik dasselbe Verhältnis habe wie der Raum zur Geometrie. Was in den arithmetischen Axiomen ausgesprochen wird, sind zwar rein anschauliche, nicht etwa logische, Verhältnisse, aber nicht Verhältnisse der Zeit. — Zum Sprachgebrauche beachte noch: Willkür und willkürlich bedeuteten damals allgemein nicht, wie heute häufig, Regellosigkeit, Planlosigkeit, Zufälligkeit, sondern die Willkür war das Vermögen der Willenskraft, und willkürlich war soviel wie unser heutiges w i l l e n t l i c h, also das mit und durch den Willen hervorgebrachte.

34. S. 69. Vgl. Anm. 32.

35. S. 83. Vgl. zum ganzen Abschnitte König, Kant und die Naturwissenschaft (1907), III, 3. Der Raum. (Aus der Sammlung „Die Wissenschaft", Heft 22.) — Den Nachweis, daß die Raumvorstellung nicht durch die Sinneswahrnehmung gewonnen wird, hat, dem neueren Sensualismus gegenüber, W. Schmied-Kowarzik aufs neue geführt in seinem Aufsatze: Raumanschauung und Zeitanschauung (in Archiv für die gesamte Psychologie XVIII, Heft 1. (1910), S. 94ff.) — Vgl. unten § 102.

36. S. 86. „Die Geometrie des Auges ist also eine andere, als die des Euklid. Die erstere ist die Perspektive, die letztere ist die wissenschaftliche Erkenntnis des Raumes selbst aus den geometrischen Prinzipien.

Ich kann den Raum nicht empfinden, wie ich die Eindrücke des Lichts auf meine Sehnerven, die Eindrücke der Schallwellen durch mein Gehör usw. empfinde; ich kann den Raum nicht sehen, nicht hören, nicht tasten und dennoch ist er eine Anschauung. Er kann also keine Sinnesanschauung, d. h. keine Anschauung a posteriori sein, folglich ist er eine Anschauung a priori. Der Raum ist nicht eine Beschaffenheit der Dinge oder ein Verhältnis derselben, sondern er ist ein Gesetz, unter dem das Nebeneinander der Dinge steht — das mir vor dem Dasein der Dinge selbst gegeben ist und so die Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge erst möglich macht. Wenn mir jemand von den Felsen im Chamouny-Tal erzählt, so ist mir, ohne sie gesehen zu haben, d u r c h d i e V o r s t e l l u n g

des Raumes die Möglichkeit der Zeichnung derselben gegeben. Ich kann der Erzählung in der Anschauung nachlaufen. Ich kann das ganze Chamouny-Tal nach Länge, Breite und Tiefe vor meiner Phantasie aufbauen. Wollen wir die Sache ganz klar haben, so müssen wir an den Kantischen Unterschied zwischen dem Anfang und dem Ursprung der Erkenntnis zurückdenken. Alle Erkenntnis fängt mit Sinnesanschauung an aber nicht alle entspringt aus ihr. Allein, so wie wir zu irgend einer Sinnesanschauung gelangen, so müssen sich auch sogleich die notwendigen Formen der Erkenntnis an ihr zeigen. Daher erst der Raum und dann das Verhältnis der Dinge in ihm. Der Unterschied zwischen Anfang und Ursprung der Vorstellung läßt sich besonders deutlich an der Vorstellung des Raumes nachweisen. Dieser Unterschied macht sich gerade hier durch einen merkwürdigen Umstand bemerklich. Vom Sinn angeregt und unter dem Einfluß desselben entwickeln sich die mathematischen Vorstellungen anders (sc. unvollständig), als wenn sie sich selbständig aus ihrem eigenen Keime entfalten.

Es gibt zwei Eingänge in die Raumwelt, der eine von seiten der Sinne, der andere von seiten der geometrischen Axiome.“ A. Kollh.

36a. S. 92. Platon, Republ. Buch VI, S. 511, B. (Steph.): *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντα με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου· ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη* u. s. w. Vorher hat Platon das Verfahren der Mathematik so merkwürdig richtig geschildert, indem er es als das ihr Eigentümliche bezeichnet, 1. daß sie gleich von vornherein in unmittelbarem Besitz ihrer Prinzipien (Anfänge) ist, 2. daß sie ihre Fortschritte immer mit Hilfe von Bildern (Konstruktionen) macht. Im Gegensatz dazu sagt er nun von der Philosophie: „So verstehe du nun, daß ich unter dem anderen Teil des denkbaren dasjenige meine, welches das Wort selbst (d. h. das bloße Wort — ohne Bild, wie die Mathematik — natürlich mit dem durch dasselbe ausgedrückten Begriff) ergreift, indem es durch das Vermögen der Überlegung Voraussetzungen macht usw.“ Statt dessen sagt Apelt hier ungenau: „Die Philosophie ergreift das Wort selbst.“ Sinn hat das auch. Denn es heißt: die Philosophie hält sich — nicht an Bilder — sondern unmittelbar an die Worte (mit den korrespondierenden Begriffen).

37. S. 101. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (Kant). Begriffe bedürfen der Ver-

anschaulichung, Anschauungen der Verständlichmachung."

38. S. 103. Kr. r. V.[2] S. 141.

39. S. 105. „In dem Urteil liegt bei weitem mehr als in der Anschauung. Durch das Urteil gewinnen wir die Apodiktizität oder Allgemeingültigkeit der Erkenntnis.

Die Anschauung für sich ist an den Augenblick der Wahrnehmung gebunden, sie hat nur ein empirisches Bewußtsein, welches für einen bestimmten Zeitmoment und für einen bestimmten Ort gilt. Sowie aber das Urteil im Bewußtsein seine Form mit der Anschauung verbindet, wird das Bewußtsein zu einem Bewußtsein überhaupt, welches schlechthin eine Wahrheit behauptet und mit seiner Gültigkeit nicht an Ort und Raum gebunden ist. Wenn in diesem Augenblick ein Astronom einen neuen Stern am Himmel entdeckt, so hat er die Erkenntnis von der Existenz desselben vorerst allein kraft seiner Anschauung. Sobald er aber seine Anschauung in einem Urteil ausspricht, sobald er seine Beobachtung bekannt macht und mitteilt, hat jedermann oder kann wenigstens jedermann dieselbe Erkenntnis haben, auch der, welcher selbst niemals jene Sterne gesehen hat. Das Urteil reißt also unser Bewußtsein von dem Augenblick der Wahrnehmung los, es erweitert und verwandelt das subjektive Bewußtsein zu einem objektiven, das empirische Bewußtsein zu einem Bewußtsein überhaupt. Das Urteil bringt also eine Allgemeingültigkeit an unsere Erkenntnis, welche in der Sinnesanschauung noch nicht mit enthalten ist; es bringt die notwendigen Bestimmungen zum Bewußtsein um unsere Erkenntnis hinzu." — Vgl. Kant, Prolegomena, § 22. — Dieser ganz einfache Begriff des „Bewußtseins überhaupt" wurde hinterher mystisch genommen und zu einer Art Allbewußtsein, einem Allgeiste sublimiert, mit dem auch heutige Religionsphilosophen glauben, dem Glauben aufhelfen zu können.

40. S. 111. „Das bejahende Urteil bestimmt eine reale Qualität seines Gegenstandes, d. h. es legt seinem Gegenstande eine Realität, eine Beschaffenheit bei. Das negative Urteil behauptet den Mangel einer bestimmten Realität von seinem Gegenstande, es spricht also die Negation einer bestimmten Beschaffenheit aus. Das unendliche Urteil behauptet, daß in einem Objekte Realität sei, die durch Negation eingeschränkt ist, d. i. Beschränkung oder Limitation." (Apelt, Kollegheft.)

Den Unterschied verneinender und limitierender Urteile erläutert Nelson so: „Wenn das limitierende Urteil gilt (S ist nicht-P), so gilt allemal auch das verneinende (S ist nicht P). Aber nicht umgekehrt; es kann das verneinende Urteil wahr und das limitierende falsch sein. Dies Verhältnis tritt freilich nur bei allgemeinen Urteilen zutage. Z. B. das positive Urteil „alle

Primzahlen sind gerade“ ist falsch, es gilt also das negative: alle Primzahlen sind nicht gerade. Aber es gilt nicht das limitierende: „alle Primzahlen sind nicht-gerade“, denn die 2 ist in der Tat gerade.

Es wird häufig der Einwand gemacht, der Unterschied verneinender und limitierender Urteile sei kein formallogischer, sondern beruhe nur auf dem Unterschied des kontradiktorischen und konträren Gegensatzes. Man meint das folgendermaßen. Es sei etwa die Frage, ob die Seele sterblich sei. Rein logisch könne man hier nur die beiden Fälle unterscheiden, daß die Seele entweder sterblich ist oder nicht. Wer behauptet, sie sei es nicht, kann hierfür verschiedene Gründe haben, je nachdem, ob er der Seele unendliche Dauer in der Zeit zuschreibt oder vielleicht die Seele als etwas überhaupt Zeitloses betrachtet, so daß ihr weder endliche noch unendliche Dauer zukäme. Dieser letzte Unterschied geht aber die formale Logik nichts mehr an; vielmehr es findet hier eine Disjunktion nach einem ganz neuen, inhaltlich anderen Begriff statt, nämlich nach dem Begriff der Zeitlichkeit, während vorher nach dem Begriff der Sterblichkeit eingeteilt wurde. — Diese Betrachtung ist in der Tat richtig, nur trifft sie nicht die Einteilung der Urteile in bejahende, verneinende und limitierende. Das limitierende Urteil „die Seele ist nicht-sterblich“ sagt für sich gar nichts über unendliche Dauer der Seele in der Zeit aus, sondern setzt nur die Seele in die unendliche Sphäre der nicht sterblichen Dinge hinein, während das negative Urteil lediglich die Zugehörigkeit zu der positiv bestimmten Sphäre verneint. Der Unterschied betrifft also nicht den Inhalt der Begriffe, er liegt aber auch nicht etwa nur in der sprachlichen Form, sondern der Sinn der beiden Sätze ist ein verschiedener. Dies gilt nicht nur für allgemeine, sondern auch für einzelne Urteile, denn daß für diese limitierendes und verneinendes Urteil sich hinsichtlich der realen Geltung decken, beruht nicht auf einer Identität des Sinnes, sondern setzt einen besonderen logischen Satz voraus, nämlich den Grundsatz der Bestimmbarkeit.

Während sich dieser Einwand gegen die logische Bedeutung des limitierenden Urteils richtet, wendet sich ein anderer gegen die des verneinenden. Die Annahme eines von dem limitierenden verschiedenen verneinenden Urteils, so wird behauptet, sei eine leere logische Spitzfindigkeit, der für unser wirkliches Denken keinerlei Wert zukomme. Wer werde z. B. im Ernst die Tugend und einen braunen Frosch in eine Klasse zusammenstellen, um zu erkennen zu geben, daß beide nicht grün sind. Aber dieser Einwand beruht auf derselben Verwechslung des limitierenden Urteils mit der Prädikation eines dem positiven konträr entgegengesetzten Begriffs. Wenn ich von einem Frosch sagen will, daß er braun ist, so muß

ich ein neues positives Urteil fällen; das limitierende, daß er nicht-grün ist, läßt es noch ebenso wie das verneinende völlig dahingestellt, ob er überhaupt eine Farbe hat.
Ein Beispiel für die logische Wichtigkeit der fraglichen Unterscheidung bietet das bekannte Sophisma vom lügenden Kreter. Wenn Epimenides, der Kreter, sagt: „alle Kreter sind Lügner“, so sagt er entweder die Wahrheit oder er lügt. Sagt er die Wahrheit, so sind alle Kreter Lügner, also lügt auch Epimenides. Alle Kreter sind also nicht Lügner, folglich lügt auch Epimenides nicht, er sagt also die Wahrheit. Dieser Widerspruch wäre in der Tat unauflöslich, wenn nicht ein Unterschied zwischen verneinendem und limitierendem Urteil bestände. Der Trugschluß beruht nämlich nur darauf, daß hier aus der Falscheit des positiven Urteils „alle Kreter sind Lügner“, also aus dem verneinenden, auf das limitierende geschlossen wird: „alle Kreter sind Nicht-Lügner“.

41. S. 111. Kr. r. V.[2] S. 141—142. — (Vgl. Kants Definition des Urteils in „Über die falsche Spitzfindigkeit . . .“ S. 3: „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heißt urteilen“.)

42. S. 112. Ebenda.

43. S. 121. Nämlich Fichte.

44. S. 121. In einer grammatischen Form doch, nämlich in der Frage. Der Sinn der Frageform ist gerade, ein Urteil „zum Problem zu stellen“, es als problematisch auszusprechen. Der Titel von Ritters Buch: „Ob Gott ist“, ist ein problematisches Urteil. Der Vorder- und der Nachsatz in jedem hypothetischen Urteil ist für sich allein ebenfalls ein problematisches Urteil.

45. S. 128. „Die Kategorien stehen hinter den logischen Formen der Urteile und schimmern gleichsam durch dieselben hindurch.“ (Apelt, Kollegheft.)

46. S. 129. „Anschaulich erkenne ich wohl Gegenstände und den Wechsel von Erscheinungen. Daß aber allem Wechsel der Erscheinungen unwandelbar immer derselbe Kern des Seins, daß bei allem Wechsel der Eigenschaften und Zustände immer ein und dasselbe Ding als Träger (Substrat) zugrunde liege, erkenne ich nur denkend.“ (Apelt. Kollegheft.)

46a. S. 146. „In der Wechselwirkung ist jeder Teil Ursache und Wirkung zugleich. Beim einfachen Kausalverhältnis ist das eine Glied das wirkende, das andere das leidende. Hier aber gibt es Wirkung und Gegenwirkung. Die Teile sind durch die Form des Ganzen notwendig miteinander verbunden. Diese Form der Verbindung ist aber hier keine Form der Zusammensetzung (wie die Gestalt eines Dinges), sondern

eine F o r m d e r V e r k n ü p f u n g, d. i. ein Gesetz. Jeder Organismus, z. B. jede Pflanze, ist ein solches Ganzes durch Verknüpfung seiner Teile. Wurzel, Blatt, Zweig, Blüte besteht nur durch das Gesetz der Organisation der Pflanze, wirkt aber auch zugleich als Ursache zur Selbsterhaltung des Ganzen mit. Jeder Kristall, jede Glastafel besteht aus unendlich Ganzes der Verknüpfung. Die Glastafel besteht aus unendlich vielen Teilen. Diese werden zusammengehalten durch die Wechselwirkung der spannenden Kräfte, welche zwischen den einzelnen Teilchen wirksam ist. Wenn dieses unsichtbare Band des Zusammenhangs plötzlich gelöst würde, so würde auch die Glastafel sofort in Staub zerfallen. Dieses Gesetz der Wechselwirkung ist dasjenige, wovon die Einheit und die Gestalt der ganzen Glastafel abhängt. Dieses Gesetz der Wechselwirkung zeigt sich als das grundbestimmende, denn in den Gegenwirkungen des Stoßes mit der ganzen Glastafel bestimmt es die Chladnischen Klangfiguren, in den Gegenwirkungen mit dem Lichte die Seebeckischen Figuren. Oder man nehme das Sonnensystem, das durch das Band der gegenseitigen Gravitation (d. i. ein bestimmtes Gesetz der Wechselwirkung) zusammengehalten wird. Wenn dieses Band plötzlich zerrisse, so würde jeder Körper unseres Sonnensystems von allen anderen unabhängig und er würde in der Richtung der Tangente an der Ort der Bahn, wo dies geschähe, mit gleichförmiger Geschwindigkeit in die Unendlichkeit des Weltraums hinausgehen." A. Kollh.

46b.

46c. S. 154. „Hier komme ich auf einen Hauptdifferenzpunkt unserer Ansichten mit den Hegelschen. Dasjenige nämlich, von dem wir gesehen haben, daß es aus einer notwendigen und feststehenden Grundform ursprünglich abstammt, will Hegel durch die dialektische Bewegung des Begriffs erst erzeugen. Die dialektische Bewegung des Begriffs soll die metaphysischen Grundwahrheiten erst aus dem Nichts hervorzaubern, während dieselben doch schon ursprünglich und unmittelbar in jener Grundform liegt. Hätte Hegel recht damit, daß man das, was wir als eine hinter aller Begriffserkenntnis feststehende Form erkannt haben, erst schaffen und erzeugen müssen, so würde es keine feststehende und notwendige, sondern eine bewegliche Weltgesetzgebung geben, was eine contradictio in adjecto ist. Hegel ist dadurch getäuscht worden, daß er im Sinne des Rationalismus die Wahrheit nur im Denken sucht. Er sieht gar nicht darauf, wie das Denken zu seinem Gehalt kommt. Er setzt voraus, es könne und müsse sich dasselbe seinen Gehalt selbstschöpferisch geben oder mit anderen Worten: Die Form müsse die Materie hervorbringen. Seine Form ist aber keine synthetische Form der Einheit und Verbindung in unserer Erkenntnis, sondern die bloße analytische Form der Begriffe. Daher hat sich ihm die ganze Metaphysik unter den Händen in bloße Logik verwandelt.

Daher kommt ihm der Glaube an die Allgewalt und Allmacht des bloßen Begriffes.“ A. Kollh.

47. S. 159. „Die Kategorienlehre wurde das große Rätsel der nachkantischen Philosophie. Man versuchte, alle Kategorien auf ein Prinzip zurückzuführen. Man verstand die Bedeutung des transzendentalen Leitfadens nicht und anstatt durch denselben die Kategorie aufzusuchen, wollte man sie spekulativ auseinander herleiten. Das sollte in der Hegelschen Schule durch die sogenannte dialektische Bewegung des Begriffs geschehen, wonach ein Begriff durch sein Gegenteil wieder auf einen neuen Begriff führen soll, bis die Kette der Widersprüche geschlossen ist. Aber man vergaß dabei den transzendentalen Leitfaden, die Brücke, die uns vermittels der Urteilsformen zu den Kategorien hinüberführt. Dadurch ist die ganze Kategorienlehre in vollständige Verwirrung geraten. Z. B. nimmt Hegel in die Reihe nicht bloß Reflexionsbegriffe, sondern auch mathematische Schemata (wie den Begriff des Werdens) mit auf. Aus dieser Verwirrung können wir nur wieder kommen, wenn wir die Bedeutung des transzendentalen Leitfadens und seine Unentbehrlichkeit für die Fundamentierung des metaphysischen Lehrgebäudes verstehen lernen. — (Beispiele willkürlich erdachter Begriffe: Monaden, Atom. der Hegelsche Weltgeist usw. Der Spinozismus spricht von Gedanken, die doch selbst denken, also von einem Akzidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt.)“ A. Kollh.

48. S. 160. „In einer flexionsfähigen Sprache vernimmt das Ohr nicht bloß die Materie, sondern auch die Form des Urteils. In einer flexionslosen Sprache dagegen kann man immer nur die Materie des Urteils hören, die Form muß der Geist erraten. Die Urteilsformen sind hier nicht in der Sprache verkörpert, sondern schweben nur schwankend im Geiste. Besonders beachtenswert ist die synthetische Natur der Kopula oder was in der Sprache dem zur Bezeichnung dient: das Verbum. (Im Verbum schmilzt gewöhnlich das Prädikat mit der Kopula zusammen.) Das Verbum verknüpft nicht bloß das Prädikat mit dem Subjekt, sondern auch den Gedanken mit der Wirklichkeit.“ A. Kollh.

49. S. 165. „Es gibt Sprachen, wie unter den alten die lateinische, unter den neueren die französische, in welchen die syntaktischen Formen so spröde und gleichsam so versteinert sind, daß sie sich nur schwer und unvollkommen den philosophischen Gedanken anschmiegen. Solche Sprachen sind wenig tauglich zum Philosophieren und es mag darin vielleicht ein Grund mit liegen, warum die Römer und Franzosen so geringe Progressen in der Philosophie gemacht haben. Da-

gegen haben andere Sprachen, wie unter den alten die griechische, unter den neueren die deutsche und englische, eine große philosophische Geschmeidigkeit und Biegsamkeit. In diesen Sprachen gibt es keine versteinerten Phrasen, keinen feststehenden Redetypus. Sie können mit der Biegung ihrer Wortfügung allen Nuancen und Schattierungen des philosophischen Gedankens folgen.

Das andere, was ich nannte, ist das Gesetz der Metonymien, d. h. das Verhältnis der kyriologischen oder eigentlichen Bedeutung der Worte zur metaphorischen. Dies ist eigentlich dasjenige, was das Leben und den Reichtum einer Sprache bestimmt, worin sich der Genius derselben, wenn ich so sagen darf, an glänzendsten zeigt. Die Abstammung der Metonymie legt nämlich verschiedenartige attributive Bedeutungen in die Worte und diese attributiven Bedeutungen rufen allerlei anschauliche Nebenvorstellungen hervor, welche unendlich viel mehr enthalten als der mit dem Worte bezeichnete Begriff. Infolge dieser Nebenbedeutungen der Worte begleiten mannigfache ästhetische Ideen die Begriffe und darin liegt der eigentümliche Bilderschmuck, das Malerische einer Sprache." A. Kollh.

50. S. 169. „Schon Kant war in dem Irrtume, Aristoteles habe in diesen Kategorien das System der metaphysischen Grundbegriffe aufstellen wollen und er verglich sie daher fälschlich mit der Kategorientafel. Er sah in dem *πόσον* die Quantität, in dem *ποῖον* die Qualität, in dem *πρός τι* die Relation und in den übrigen Kategorien Unterarten der Relation, besondere Arten von Verhältnisbegriffen.

Dieser Irrtum entsprang aus Mangel an Kenntnis der Aristotelischen Philosophie. Aristoteles selbst unterscheidet aufs bestimmteste seine Kategorien von den metaphysischen Grundbegriffen. Als solche zählt er auf: *αἴτιον* (mit seinen 4 Unterarten), *ἀρχή*, *ὄν* und *ἕν*.

Platon kämpft noch mit den Schwierigkeiten der dialektischen Handhabung der Sprache, die Aristoteles vermittels seiner Kategorienlehre mit Leichtigkeit überwindet. Dies zeigt unter anderem folgendes Beispiel im Hippias major 301:

„Wenn wir beide gerecht sind (oder von Gold, jung),
So ist jeder von uns beiden gerecht."

Diese Behauptung des Hyppias wendet Sokrates so an:

Wenn wir beide zwei sind,
So ist jeder von uns beiden zwei (und nicht einer).

Platon kennt diese Schwierigkeit, welche sich hier dem Ausdruck der Gedanken, d. h. der Sprache, entgegenstellt, aber er kann sie nicht lösen, weil ihm der Schlüssel zur Auflösung, die Aristotelische Kategorienlehre fehlt. Durch diese läßt sich erst das Verhältnis der grammatischen Wortformen zur logischen Form des Gedankens bestimmen.

„Gerecht, jung, golden“ usw. sind Verba ποῖον, die zur Bezeichnung des Prädikats im Urteil dienen. „Eins, zwei, beide etc.“ sind Verba πόσον, die zur Bezeichnung des Subjekts im Urteil dienen und mithin ein ganz anderes Verhältnis zur logischen Urteilsform haben als jene.“ A. Kollh.

51. S. 170. S. § 14, S. 48 u. 49.

52. S. 175. Kr. r. V.[2] S. 180, 181.

53. S. 191. „Das Schema ist eine Vorstellung von der Zusammensetzung, die Kategorie eine Vorstellung von der Verknüpfung der Dinge.“ A. Kollh.

54. S. 196. „Diese Grundform unserer rein vernünftigen Erkenntnis, deren wir uns teils in mathematischen, teils in philosophischen Urteilen bewußt werden, macht alle Verbindung der Dinge allererst möglich; durch sie ist alles das, was uns die Sinne zeigen, verbunden zu der einen Welt. Soweit wir nun diese Verbundenheit der Dinge auf der Stufe des inneren Sinnes zu erkennen vermögen, trägt sie auch noch den Charakter der Sinnlichkeit an sich. Sie erscheint als eine Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit, welche den Charakter der Zufälligkeit an sich trägt. Die notwendige Verbindung der Dinge kann ich nur als eine Verknüpfung der Existenz derselben durch bloßes Denken erkennen. Raum, Zeit und die spekulative Grundform, in der die Stammbegriffe der metaphysischen Erkenntnis liegen, bilden hinter dem Bewußtsein ein verbundenes Ganzes. Wir sehen dies schon am Raum und an der Zeit, die nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern zusammen ein Ganzes ausmachen. (Phoronomie.) Für Raum und Zeit haben wir besondere Namen, weil uns hier jene ursprüngliche Grundform unserer Erkenntnis anschaulich zum Bewußtsein kommt. Für die spekulative Grundform aus demselben Grund nicht.“ — A. Kollh.

55. S. 197. Vgl. S. 104—105.

56. S. 217. Hierzu bemerkt Apelt handschriftlich: „Hier muß noch des metaphysischen Gesetzes der Spezifikation Erwähnung geschehen.“ Vgl. dazu unten S. 583, und Apelt, Religionsphilosophie, S. 129f.

57. S. 220. Vgl. S. 54.

58. S. 224. „S u b s t a n z (Wesen) ist die Einheit (Beständigkeit) des Dinges selbst bei allem Wechsel seiner Erscheinnungen. Diese Einheit des Dinges, d. i. beständige Identität seiner selbst, kann sich in der Zeit nur dokumentieren durch die B e h a r r l i c h k e i t des Daseins. Z. B. Wasser ist eine Substanz, die aus 8 Gewichtssteilen O und 1 Gewichtsteil H besteht, in welchem Aggregationszustande sie sich auch befindet. Wenn das Ding selbst sich veränderte, so wäre es ja nicht mehr dasselbe, sondern ein anderes.

Ursache ist das, was, wenn es existiert, etwas anderes notwendig zur Folge hat. Also muß in der Zeit die Ursache immer früher dasein als die Wirkung, d. i. die Ursache muß vorausgehen und die Wirkung folgen, d. i. Sukzession, Aufeinanderfolge in der Zeit." — A. Kollh.

59. S. 236. Vgl. Kr. r. V.[2] S. 202 f., 207 f., 218 f., 224 f., 232 f., 256 f.

60. S. 237. „Aber die Lösung dieser Aufgabe steht unter gewissen metaphysischen Bedingungen. Welches sind nun diese?" (A. Kollegheft.)

61. S. 252. Einige Worterklärungen aus Apelts Kollegheft:
Zustand ist die durchgängige Bestimmung eines Dinges gebenheit geschieht, ihre äußere Beziehung zum Raum und zu der Zeit. Der Inbegriff aller Verhältnisse des Raumes und der Zeit, die zur Begebenheit konkurrieren, heißt die Gelegenheit. „Die Umstände verändern die Sache." — Gesetz der Stetigkeit. Wo kein Kleinstes möglich ist, da ist Kontinuität, Stetigkeit. Zwischen zwei Augenblicken ist eine Zeit, zwischen zwei Punkten eine Linie. Es gibt keine zwei nächsten Punkte, denn der Zwischenraum zwischen ihnen wäre ein Kleinstes. Ein Ding geht aus einem Zustande in den anderen niemals unmittelbar, sondern durch alle Zwischenzustände. Der Grund dieses Gesetzes, das Leibniz zuerst in die Metaphysik einführte, ist die Zeit. Ein Teil der Zeit ist selber eine Zeit, ein Augenblick ist nur die Grenze der Zeit. Der Punkt im Raume und der Augenblick in der Zeit sind Bestimmungen und nicht Teile des Raumes und der Zeit, denn sonst könnte man sie eher denken als Raum und Zeit. Wenn sich ein Körper durch den Umfang eines Dreiecks bewegt, so kann er nicht unmittelbar aus einer Richtung in die andere übergehen ohne Zwischenruhe. Soll er ohne Zwischenruhe seine Richtung verändern, so muß er dieselbe kontinuierlich (stetig) verändern und dies geschieht in einer krummen Linie, aber nicht in einem Winkel. Er geht kontinuierlich durch unendlich kleine Grade der Abweichung von der ersten Richtung zu der andern.

62. S. 262. „Das Immanenzgesetz behauptet: daß wir selbständig im Denken ohne alle Beihilfe der Anschauung keine Erkenntnis besitzen, daß vielmehr alle gedachte Erkenntnis sich auf anschaulich gegebene Gegenstände beziehen muß. Das Denken und die gedachte Erkenntnis können sich also nie gänzlich von der Anschauung losreißen. Der Rationalismus hält Anschauen und Denken dem Inhalte nach für gleichartig und unterscheidet beides nur durch die logische Form. Wenn dies richtig wäre, so müßte sich allerdings die gedachte Erkenntnis gänzlich vom Sinn isolieren und selbständig für sich ausbilden lassen. Die Voraussetzung jener höheren

Wissenschaft, von der wir vorhin sprachen, steht nun mit diesem Gesetz in Widerspruch. Also muß sie fordern, daß es eine von der Anschauung unabhängige gedachte Erkenntnis gäbe, d. h. daß es eine selbständige Erkenntnis im bloßen Denken gäbe. Diese Forderung ist nun gerade die Voraussetzung des spekulativen Rationalismus, welcher sich eben zutraut, eine von der Anschauung unabhängige intelligibele Erkenntnis zu besitzen. Der spekulative Rationalismus müßte also im Besitze jener höheren, geheimen Wissenschaft sein, bei ihm hätten wir daher dieselbe zu suchen. Alle rationalistischen Philosopheme, das von Spinoza und Leibniz so gut wie das von Schelling, Herbart und Hegel, ruhen auf der Hypothese der Selbständigkeit der gedachten Erkenntnis. Alle diese erklären die Anschauung für eine verworrene oder unrichtige Vorstellungsweise und fordern von der Philosophie, daß sie sich davon befreien und im Denken zu einer von der Anschauung unabhängigen selbständigen Erkenntnis erheben solle. Wir müssen daher die Ansprüche des Rationalismus, seine Forderung einer transzendentalen Erkenntnis gegen das Gesetz der Immannenz abwägen." — A. Kollh.

63. S. 266. Nach Maimon, Logik, S. 198.

64. S. 272. „Wollen wir nun den Grund des Leibnizschen Irrtums aufdecken, so müssen wir den Zusammenhang seiner Gedanken zergliedern. Der Zusammenhang seiner Gedanken und Sätze ist aber folgender. Der erste Satz, von dem er ausgeht, ist der: Alles Zusammengesetzte besteht aus einfachen Teilen. Dieser Satz gilt ihm wie ein Axiom. 2. Satz: Das Einfache kann aber nur Inneres sein. Hier liegt der Fehler der Amphibolie. Das einfache Wesen, also das, was das Wesen in seiner Welt sein soll, wird nicht aus der Anschauung, sondern bloß denkend durch den Reflexionsbegriff als schlechthin Inneres bestimmt. Die Selbständigkeit der Verhältnisse wird demzufolge als etwas Äußeres verworfen und somit gleich die reine Anschauung vernichtet. 3. Satz: Es gibt aber nichts Inneres als vorstellende Wesen. So kommt er auf den Geist. Dieser Satz geht aber schon über die Konsequenz seiner Prämissen hinaus und ist nur aus der Erfahrung genommen. Ein Ding ist nicht an und für sich ein Inneres, sondern nur im Verhältnis zu etwas anderem. Hier in dem vorliegenden Falle zu meiner Erkenntnis. Denn daß der Geist das einzige ist, was ich innerlich erkenne, das folgt nicht aus seinen Vordersätzen, sondern ist nur ein zu diesen hinzugebrachter Erfahrungssatz. Es beruht also die ganze Leibnizsche Monadenlehre einfach auf diesem dialektischen Fehler der Amphibolie. Der Reflexionsbegriff des Innern wird als intelligibeles Schema der Substanz angesehen. Und in analoger Weise führt dies Leibniz durch die ganze Kategorientafel hin-

durch. Einstimmung und Widerstreit betrachtet er als intelligibeles Schema, um dasjenige zu bestimmen, was die Realität in seiner Welt sein soll. Durch die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit hofft er denkend die Einzelnheit der Gegenstände seiner intelligibeln Welt bestimmen zu können. Form und Materie werden als die Schemata von Dasein und Notwendigkeit betrachtet. Wir können leicht überschlagen, was dieser Irrtum für Folgen haben muß. Da die ganze Verwechslung auf der Hypothese der Selbständigkeit der gedachten Erkenntnis beruht, so folgert Leibniz konsequent: es gäbe keinen anderen Widerstreit als den man durch bloßes Denken bestimmen könne, d. h. den Widerspruch. Wenn dies der Fall ist, dann können Realitäten einander nicht widerstreiten, denn da Realitäten bejahende Beschaffenheiten sind, so widerspricht keine der andern, weil das ja nur ihr Gegenteil, d. h. die Negation derselben tun würde. Wenn sich aber die Realitäten nicht widerstreiten, so lassen sie sich auch summieren zu einem All der Realität, welches der Inbegriff aller Vollkommenheit ist. Wenn man dieses All der Realität hypostasiert, so erhält man die Leibnizsche Idee von der Gottheit und man sieht, wie nahe die Vorstellung der Emanation aller Wesen aus Gott mit diesem Gedanken zusammenhängt. Denn die zahllose Menge untergeordneter Wesen müßte sich doch offenbar aus diesem All der Realität ableiten lassen, indem man einen Teil derselben bejaht und einen andern verneint. Aus diesem All der Realität müßte sich dann ebenfalls nur denkend die Individualität eines Gegenstandes bestimmen lassen. Denn ein Individuum, ein Einzelwesen wäre dann ein solches, welches gegen den ganzen Inbegriff der Realität vollständig bestimmt wäre. Damit kommen wir auf die alte scholastische Streitfrage über das principium haeccitatis oder individuationis. Man suchte nämlich ein philosophisches Prinzip, vermittels dessen man von den allgemeinen Begriffen auf die Individuen kommen kann, aus dem man das Individium denkend zu bestimmen imstande ist. Occam sagt schon ganz richtig: Das principium haeccitatis ist die Anschauung. Ein philosophisches Prinzip von der geforderten Eigenschaft ist unmöglich. Allein, wer von der Voraussetzung der Selbständigkeit der gedachten Erkenntnis ausgeht, wird dies leicht verkennen und dann doch ein solches suchen. Leibniz stellt als solches auf das principium identitatis indiscernibilium: identisch ist, was nicht verschieden ist, d. h. was sich nicht unterscheiden läßt, ist dasselbe.

Endlich so wie wir anschaulich die Welt erkennen, sind Raum, Zeit und Gesetz, also leere, wesenlose Formen das Selbständige und Ursprüngliche, von denen das Wesen der Dinge abhängt. Fordert man aber eine intelligible Erkenntnis, so muß man der Natur unseres Verstandes gemäß gerade die

Wesen als das Selbständige und Ursprüngliche ansehen, von denen alles andere abhängt. Die Formen unserer Erkenntnis werden zu Verhältnissen gemacht, welche von den Dingen abhängen. Innere Bestimmungen der Wesen sollen der Grund Leibniz auf die vorherbestimmte Harmonie." A. Kollh.

65. S. 274. „Das wahre Schema der Einheit eines Dinges ist die Zahl Eins und nach Einsen zähle ich in der Anschauung ab. Hier ist Eins, da ist Eins, dort wieder Eins. Diese Dinge, deren ich hier drei zusammengezählt habe, können völlig einerlei, sie können einander so ähnlich sein, wie ein Ei dem andern. Und doch kann ich sie voneinander unterscheiden. Zwar durch kein Unterscheidungsmerkmal, d. i. durch keinen Begriff, sondern durch die Verschiedenheit ihrer Plätze oder Stellen im Raume. Sie sind also trotz ihrer Einerleiheit doch verschiedene Dinge, die ich der Zahl nach voneinander unterscheide.

Sobald ich aber die Anschauung aufhebe, so fällt diese numerische Verschiedenheit weg und es bleibt nur die spezifische Verschiedenheit übrig. Denn mit der Anschauung hebe ich auch die Zählbarkeit der Dinge sowie die Einheit der Zahl (die Eins) auf und es bleibt nur die Einheit des Begriffs noch stehen.

Wenn ich dann eine Partie gleicher Eier vor mir habe, so muß ich entweder sagen: jedes Ei gleicht dem andern, also sind alle nur ein und dasselbe Wesen oder ich muß mit Leibniz zu der augenscheinlich falschen Hypothese meine Zuflucht nehmen, daß ich sage: keines gleicht dem andern, weil keines dem andern gleichen kann.

Das erstere ist der Grundgedanke der Platonischen Ideenlehre. Das andere führt auf Leibnizes Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden; welcher das Prinzip der Individuation sein soll. Die Allgemeinheit der Begriffe würde da aufhören und die Individualität der Dinge da beginnen, wo wir keine Unterscheidungsmerkmale, keine differentia specifica mehr auffinden können. Denn was nicht verschieden ist (was sich nicht unterscheiden läßt), das ist dasselbe, d. h. identisch und nicht bloß einerlei, d. i. von derselben Spezies." — A. Kollh.

66. S. 283. „So kommen wir also durch die Kritik des Leibnizschen Systems, welches als das vollendetste Musterbild der dogmatischen Metaphysik zu betrachten ist, zu demselben Resultat wie durch das Gesetz der Immanenz: Der Mensch besitzt über die Erfahrung hinaus keine Wissenschaft von übersinnlichen Dingen einer anderen Welt. Jede angebliche Wissenschaft der Art beruht auf einer Täuschung, die in irgend einer Weise durch die zweideutige Natur der Reflexionsbegriffe veranlaßt ist.

Wie sollen wir uns nun aber mit jenem Hange unserer Natur abfinden, die dem Immanenzgesetz zuwider uns antreibt, über die Erfahrung hinauszugehen. Da dieser Hang ein natürlicher ist, so muß er in der Natur des Menschen auch einen Grund haben. Welcher ist nun dieser? Wurzelt er bloß in der Furcht und Hoffnung der Menschen oder noch in etwas anderem? Sind die Voraussetzungen des Daseins der Gottheit, die Unsterblichkeit unserer Seele und die Freiheit des menschlichen Willens, nur willkürliche Annahmen, um unsere Furcht zu beschwichtigen und unsere Hoffnung aufzurichten, oder sind sie notwendige Grundgedanken unserer Vernunft, die ihre objektive Gültigkeit auch dann noch hätten, wenn wir auch gar kein Interesse daran zu nehmen gezwungen wären? Das sind Fragen, die sich uns mit Gewalt aufdrängen und die wir nicht so ohne weiteres abweisen können.

Es ist aber einleuchtend, daß bei der Entscheidung über diese Fragen der logische Probierstein der Wahrheit und nicht unser Interesse zum Maßstab dienen dürfe. Wie nahe uns der Gegenstand auch berühren mag, die Vernunft würde sich der Parteilichkeit schuldig machen, wenn sie nicht nach dem Gewicht der Gründe, sondern bloß nach unseren Wünschen entscheiden wollte. Auch würde eine solche Entscheidung nach Wunsch für die Wahrheit der Sache selbst keine Bedeutung haben. Denn diese bleibt wie sie ist, wir mögen darüber urteilen wie wir wollen. Eben weil hier ein Interesse ins Spiel kommt, und zwar ein hochwichtiges, das mit Moral und Religion zusammenhängt, müssen wir uns auch in acht nehmen, daß wir uns nicht einbilden, das zu wissen, was wir vielleicht bloß vorteilhaft finden zu glauben. Wir wollen daher dieses Interesse hier ganz absondern und die Untersuchung so führen, als ob wir irgend ein naturwissenschaftliches Problem vor uns hätten, bei dem wir uns in Ansehung der Antwort im voraus keine Sorge machen." — A. Kollh.

67. S. 283. „Wir rücken dem Ziele unserer Untersuchung jetzt immer näher. Unser Blick war nämlich auf das Übersinnliche gerichtet, aber wir sagten uns gleich dazu, daß wir vom Sinnlichen ausgehen, daß wir nur von diesem aus dazu gelangen könnten. Jetzt haben wir den Kreis des Sinnlichen durchlaufen und nach allen Seiten hin durchmessen. Dieses Gebiet des Sinnlichen erscheint uns aber gleichsam wie eine isolierte Insel, auf der wir abgeschlossen leben und von der aus uns kein Fahrzeug auf ein anderes jenseitiges Gestade hinübertragen will. Diese Isolierung, diese Abgeschlossenheit könnte leicht die Vermutung in uns erwecken, daß j e n s e i t s nichts zu finden und zu erwarten wäre, daß alles mit dem D i e s s e i t s abgeschlossen sei. Damit könnten wir uns wohl zufrieden geben, wenn das von uns bisher durchmessene Gebiet auch das ganze Gebiet unserer Erkenntnis wäre. Allein, es gibt noch etwas Höheres i n u n s, was unabweisbar auf ein Jenseits

hinüberdeutet. Die von unserer Vernunft notwendig geforderte höchste Einheit kann diesseits, in der Sinnenwelt nicht erreicht werden, und dies zwingt uns etwas vorauszusetzen, für dessen Wahrnehmung wir kein Organ haben, das nicht in unsere irdischen Sinne fällt, das also jenseits der Sinnenwelt liegt, das aber gleichwohl die von unserer Vernunft geforderte höchste Einheit enthält, in welchem die Entzweiung alles Irdischen endet. Und was ist dieses Höhere? Es ist nichts anderes, als die Grundvorstellung der reinen Vernunft, die Vorstellung der objektiven synthetischen notwendigen Einheit im Wesen der Dinge. Diese synthetische Einheit des Mannigfaltigen, welche sich in die Fächer der Kategorientafel auseinanderlegt, kann diesseits, in der Sinnenwelt, nicht vollständig erreicht werden und dies zwingt uns. . . .

Schon Platon hatte die Bemerkung gemacht, daß es solche Vorstellungen von etwa Höherem in uns gäbe und um sie vor allen anderen auszuzeichnen, nannte er sie mit einem besonderen Namen Ideen. Seine Ideenlehre hat eine gewisse historische Berühmtheit erlangt. Ihm selbst war sie das eigentliche Rätsel seiner Philosophie. Da er nämlich kein wissenschaftliches Prinzip der Unterscheidung der Ideen von anderen Arten philosophischer Vorstellungen besaß, so konnte er auch noch keine vollkommene klare und wissenschaftliche befriedigende Darstellung derselben geben. Die große, signifikante Bedeutung des Worts Idee ging daher in der Geschichte der Philosophie wieder verloren. Erst Kant gab diesem Worte seine echte Bedeutung aus der platonischen Philosophie wieder zurück. Wir wollen diese Bedeutung festhalten. Wir verstehen also unter Ideen die Vorstellungen vom Übersinnlichen. Die Ideen sind der Apparat, das Hilfsmittel, welches der Vernunft zu einer Erkenntnis des Übersinnlichen verhelfen soll. Da entstehen gleich zwei Fragen: 1. welches sind die Ideen und wie sind sie in uns gegründet? 2. von welcher Art ist die Erkenntnis, welche uns die Ideen verschaffen? Die erste Frage ist die, welche uns zunächst auf längere Zeit beschäftigen wird. In bezug auf die letztere will ich vorläufig nur eins bemerken. Wir sind nämlich darüber einig geworden, daß wir keine wissenschaftlichen Erkenntnisse von höheren Dingen selbst besitzen. Die Erkenntnis, welche wir vermittels der Ideen von denselben etwa zu erlangen vermögen, wird daher auch nicht wissenschaftlicher Natur sein. Indem wir daher jetzt zur Ideenlehre übergehen, stellen wir uns nicht etwa die Aufgabe, aus den Ideen eine Wissenschaft von den höheren übersinnlichen Dingen zu entwickeln, sondern wir wollen nur diese Ideen selbst wissenschaftlich aufsuchen. Wir wollen uns über ihren Ursprung, ihre Gültigkeit, ihren richtigen Ausspruch, sowie über ihren Zusammenhang untereinander und mit unserer Erfahrungserkenntnis verständigen.“ — A. Kollh.

68. S. 291. „Man muß sich die Unermeßlichkeit der Schöpfung vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Unendlichkeit des Weltalls nicht bloß ein abstrakter Gedanke ist, sondern in der konkreten Wirklichkeit der Dinge besteht. Und was das wunderbarste ist, diese Unermeßlichkeit der Schöpfung zeigt sich nicht bloß in den unergründlichen Weiten des Weltraums, sondern auch in dem beschränkten kleinsten Raume.

1 Kubikzoll Biliner Polierschiefer faßt 1 Billion 750 000 Millionen Diatomeen (Gallionella ferruginea). Ihr Durchmesser ist also = $^1/_{1200}$'''. Gibt eine Fadenlänge von 337 Meilen. Diese unsichtbaren Wesen bilden ganze Felsgebirge. Merkwürdig ist ihre ungeheuer schnelle Fortpflanzung durch Teilung. Ein Individuum spaltet sich in zwei, diese in 4 und das geht so schnell, daß binnen 48 Stunden 1 Million und in 4 Tagen 140 Billionen entstehen können.

Bei dieser Unermeßlichkeit der Schöpfung wird die Welt für unsere Erkenntnis niemals ein Ganzes. Sie muß aber ein Ganzes sein, denn sie ist ja das All aller Dinge. Da scheint ein sonderbarer Widerspruch zwischen unserer Erkenntnis und dem Sein der Dinge zu liegen. Die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit stellt sich gleichsam vor das Sein der Dinge und macht es mir unmöglich, die Welt als ein Ganzes zu erkennen. Denn wie weit ich auch in die Tiefen der Himmelsräume auf den Flügeln des Lichtes mich hinabsenke, ich komme an keinen letzten Stern, jenseits dessen kein anderer mehr sein könnte. Wie weit ich auch in die Vergangenheit hinaufsteige, ich komme an kein erstes Ding, vor dem kein anderes gewesen wäre.“ — A. Kollh.

69. S. 293. „Das erkennen wir als das größte Verdienst der Kritik, daß sie die Grenze zwischen dem überzeugenden Wissen und dem hingebenden Glauben, die früher nur schwankend und unsicher war, fest und sicher bestimmt hat.“ — A. Kollh.

70. S. 294. „Ἰδέα hängt offenbar mit εἶδος zusammen. Beide Substantiva kommen von dem Verbum ἰδεῖν. Εἶδος ist der Begriff der Art, ἰδέα das Gesicht objektiv, die Vision, das Bild. Alle diese Wörter drücken nicht den wahren Sinn aus, geben nicht den Begriff wider.

Ein ähnliches Doppelpaar von Begriffen ist: γένος das Geschlecht, γενεά die Familie von γίγνομαι werden entstehen.

εἶδος: spezies = γένος: genus = Art: Geschlecht.

ἰδέα ist der Gegenstand (nicht die Tätigkeit) des Sehens. Dieser Gegenstand ist aber kein Gegenstand der Wirklichkeit, kein Gegenstand der Sinnesanschauung; nichts Sichtbares, Körperliches, sondern etwas nur Denkbares, Geisthaftes was man nicht mit

leiblichen Augen, sondern mit dem Auge des Geistes sieht, durch den Begriff (εἶδος), der Gegenstand der reinnoëtischen Erkenntnis, die aller Anschauung entgegengesetzt ist.

Cicero konnte das Wort nicht übersetzen, sondern mußte es unverändert wiedergeben (Orator und Topica). Es bezeichnet einen Begriff, wofür weder die lateinische noch die deutsche Sprache ein Wort hat.

Wenn man ἰδέας für Uranschauungen der Vernunft erklärte, so darf man nicht vergessen, daß wir im Sinne der Platonischen Lehre diese Anschauungen im Erdenleben nicht mehr besitzen, sondern sie in einem früheren Leben gehabt haben.

Nach Platons Meinung kommen alle Erkenntnisse a priori von einer ursprünglichen Anschauung her. Aber diese Anschauung ist beim Eintritt ins Erdenleben verloren gegangen und nur eine dunkle Erinnerung (ἀνάμνησις) davon ist uns geblieben, die erst durch Denken wieder geweckt und aufgehellt werden muß. Ἰδέα ist ihm der Gegenstand einer früheren (gleichsam vorweltlichen), durch den Fall ins Erdenleben verlorenen Anschauung, an die wir nur noch eine Erinnerung besitzen." — A. Kollh.

71. S. 295. „Die Form ist hier die reinanschauliche Form der Zusammensetzung und diese hängt in der Natur von dem Naturgesetz ab, denn sie ist die Gestalt der Naturdinge und diese Gestalt ist das Resultat der Wechselwirkung der Stoffe. Ich kann nun aber auch ohne alle Rücksicht auf diese Abhängigkeit von der Naturgesetzlichkeit die Gestaltung willkürlich abändern, mir willkürlich anders vorstellen. Ich kann sie mir schöner ausmalen, als sie in der Natur wirklich vorkommt und bis zum Ideal steigern, ich kann aber auch verschiedenartige Bestandteile zusammensetzen und zu einem Ganzen verbinden, die in der Natur nie als ein Ganzes verbunden vorkommen können. Ich kann mir z. B. ein Einhorn, einen Greif, einen Zentaur, eine Sphynx vorstellen. Wir haben also hier ein eigentümliches Vermögen der Bildung, d. h. der Fingierung von Gestalten und Bildern in uns, welches in seinem Schaffen und Wirken nicht an die Naturgesetze gebunden, sondern selbständig und frei ist. Dieses Vermögen ist offenbar ein kombinatorisches Vermögen der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist die Schöpferin dieser Gebilde und mit diesen Schöpfungen wird sie die Erfinderin der Dichtung und der schönen Künste. Die Möglichkeit der Dichtung und der schönen Kunst beruht also darauf, daß die Einbildungskraft frei aus sich selbst Vorstellungen schaffen kann. Diese Vorstellungen sind aber als Vorstellungen der Einbildungskraft anschauliche Vorstellungen, es sind Bilder; man nennt sie ästhetische Ideen; ästhetisch deshalb, um die Anschaulichkeit derselben zu bezeichnen. In

dieser Anschaulichkeit liegt dann, wenn sie schön ist, noch eine höhere Bedeutung, welche nach keinem Naturgesetz begriffen und deshalb auch nicht in bestimmten Begriffen ausgedrückt werden kann. Die Einbildungskraft überbietet hier durch ihr kombinatorisches Vermögen das Naturgesetz, sie legt mehr und Höheres in die Gestaltung hinein, als dem bloßen Naturgesetz zufolge darin angetroffen werden könnte. Deswegen nennt man diese Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen, weil sie gleichsam über das Naturgesetz hinauslangen, durch dasselbe nicht realisiert werden können.“ A. Kh.

72. S. 299. „Das Wort absolut bezeichnet nur ein Prädikat. Soll unsere Ideenlehre vollständig werden, so müssen wir noch das Subjekt bestimmen, dem dieses Prädikat zugehört.“ A. Kh.

73. S. 308. „(Kants positive Ableitung der Ideen aus den Schlußformen.) Kant stellt den transzendentalen Ideen nicht die schematisierten Kategorien, sondern die Kategorien überhaupt gegenüber und so wie er die Kategorien mit den Urteilsformen parallelisiert, so sucht er einen Zusammenhang zwischen den Formen der Schlüsse und den Ideen, indem durch die transzendentalen Ideen des Absoluten die kategorische, hypothetische und disjunktive Synthesis absolut vorgestellt werde. Dabei ist er aber genötigt, die Vernunft als Schlußvermögen von der Urteilskraft spezifisch zu unterscheiden, und anzunehmen, daß die Ideen erschlossene Begriffe seien, und zwar als Prinzipien erschlossen, nicht aus gegebenen Prämissen, sondern durch die bloße Form des Schließens. Aber ohne Prämissen kann nichts erschlossen werden und die Vorstellung von einem Schlußvermögen, das sich durch sich selbst die Prämissen seiner Schlüsse gibt, ist ein leeres Phantom. Die Kategorien denken wir durch die Urteilsform, die Ideen aber nicht durch die Schlußform.“ — Apelt, Kollegheft.

74. S. 323. „Schelling meint, die individuelle Persönlichkeit werde durch den Körper des Menschen bestimmt und diesen hinweggedacht, bleibe nur der allgemeine Begriff Seele übrig. Allein hier ist ein Prozeß in meinem Verstande so angesehen, als ob er draußen in der Welt vor sich ginge. Allerdings, wenn ich von den einzelnen individuellen Geistern abstrahiere, komme ich auf den Begriff „Geist“ in abstracto, d. i. auf etwas Allgemeines. Aber daraus folgt nicht, daß, wenn die einzelne wirkliche Seele ihre körperliche Hülle abstreift, sie sich auch in etwas Allgemeines verwandle.

Hegel drückt sich über eine individuelle Fortdauer nur flüchtig und zweideutig aus. Die jüngeren Hegelianer (Richter und Feuerbach) haben das philosophische Geheimnis verraten und das neue Evangelium des ewigen Todes mit Enthusiasmus verkündigt. Die Hoffnung wie die Furcht des Jen-

seits wollen sie gänzlich ausrotten. Der dialektische Grund für diese Ansicht ist bei Feuerbach ein sehr schwacher. Weil der Begriff der Unsterblichkeit ein negativer Begriff ist, soll er auch ein nichtiger sein. Aus diesem Grunde müßte er auch die ganze Analysis des Unendlichen für nichtig erklären (wenn er daran gedacht hätte).

Daß es tiefere Geister gibt als den Menschengeist, zeigen uns die Tierseelen. Man kann sich auch höhere Geister denken, z. B. solche, die das Innere anderer so, wie wir die Außenwelt, d. h. unmittelbar, erkennen. Oder heilige Geister, die nicht erst einer sinnlichen Anregung des Lebens bedürfen, sondern in reiner Selbständigkeit ihrer Kraft nur selbsttätig leben. Aber wir können keine Erfahrungen über sie und die Art ihres Daseins machen.

75. S. 325. „Zeitliche Fortdauer wäre eine naturwissenschaftliche Frage, da Existenz in der Zeit ein Gegenstand der Natur ist, der nur nach Wahrscheinlichkeit aus unsicheren Analogien zu der uns bekannten Naturordnung entschieden werden könnte. Völlige Gewißheit könnte darüber nicht gewonnen werden, weil uns keine unmittelbare Erfahrung darüber möglich ist. Es ist dies sinnliche Mißdeutung des vor allen Begriffen in der Tiefe unseres Geistes liegenden Glaubens.

Durch Beweise kann dieser Glaube auch nicht begründet werden, da der religiöse Glaube als ideale Überzeugung überhaupt nicht durch Beweise begründet werden kann.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele läßt sich nicht objektiv aus der Idee der Gottheit ableiten, aber subjektiv sind beide unzertrennlich verbunden. Der Glaube an Gott setzt göttliches Wesen in dem Glaubenden voraus, der Gedanke von einem Ewigen kann nur gefaßt werden von einem Subjekt, welches selbst ewig ist. Demungeachtet liegt der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gleich ursprünglich mit dem Glauben an Gott in der religiösen Anlage des Menschen und kann aus dieser unabhängig von der Idee Gottes begründet und entwickelt werden. Ja in dem Stufengange der Abstraktion von den Schranken der Endlichkeit treffen wir früher auf die Idee der Unsterblichkeit, als auf die Gottes.“ — A. Kollh.

76. S. 335. „Die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freiheit haben einen doppelten Grund: der eine liegt in der Vieldeutigkeit des Wortes: „Freiheit“, die zu Begriffsverwechslung führte, die andere in der Schwierigkeit der Lehre vom negativen Ursprung der Ideen des Absoluten. Man verwickelt sich hier immer in Widersprüche, sobald man neben dem verneinenden Begriff des Unabhängigen noch einen bejahenden Begriff sucht. In der Freiheit des Willeis liegen die Gründe der Zurechnungsfähigkeit. Zurechnungsfähigkeit ist die Eigenschaft eines Menschen, vermöge welcher er einem

richtenden Urteil unterworfen ist, welches ihn lobt und tadelt, seine Gesinnungen und Taten ihm entweder als Verdienst oder als Schuld beimißt. Diese Eigenschaft ist eine Eigentümlichkeit des verständigen Willens, weil seine Antriebe allgemeine Regeln sein können. Wo etwas geschieht, weil es geschehen muß, d. h. wo etwas nach Naturgesetzen, also mit Notwendigkeit geschieht, da findet keine Verantwortlichkeit und keine Zurechnungsfähigkeit statt. Auch das Tier ist unzurechnungsfähig. Denn die tierische Willkür wird durch die Antriebe in der Empfindung (die sinnlichen Antriebe) unmittelbar zur Tat bestimmt. Der verständige Wille dagegen handelt nach der Vorstellung von Gesetzen. Ein solcher Antrieb bestimmt nicht unmittelbar die Tat, sondern nennt nur eine Aufgabe. Der Wille ist hier in seiner Äußerung nicht unmittelbar von dem Antriebe abhängig, sondern er folgt den Gesetzen der Antriebe mit Unabhängigkeit, mit Freiheit, er unterwirft sich ihnen, aber sie sind nicht sein Schicksal. Diese Freiheit nun ist die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit. Wo also Zurechnung stattfinden soll, ist erforderlich 1. ein Gesetz, unter welches eine freie Unterordnung möglich ist. Ein solches Gesetz ist ein Zweckgesetz, welches etwas aufgibt und wonach gerichtet werden kann; 2. freier Wille, der unter jenem Gesetz steht.

Nach einer alten und gewöhnlichen Vorstellungsart sagt man von dieser Freiheit des Willens: der Mensch soll sich von der Gewalt sinnlicher Lüste und Begierden befreien, er soll sich aus den Banden der Sinnlichkeit losreißen. Allein diese innere Freiheit des Geistes von der Sklaverei der Sinne ist eine Freiheit, die durch Geistesbildung erst erworben werden soll, eine Befreiung, die man sich selbst erst schaffen muß. Wer kann sie nun bringen? Wer ist der Befreier? Dieses muß der ursprünglich Freie sein, den ich allein für seine Taten verantwortlich machen kann, dem ich sie zurechnen kann. Zu dem Gefesselten kann ich nicht sagen: zerbrich deine Ketten. Wer dies noch kann, der ist nicht wahrhaft gefesselt. Wem seine Taten zugerechnet werden können, der muß schon ursprünglich frei sein und nicht die Freiheit erst zu gewinnen haben. Es muß also auch eine solche ursprüngliche Unabhängigkeit der Willkür in ihren Entschließungen von den sinnlichen Einwirkungen auf sie geben.

Worin besteht nun diese? Wo ist sie zu suchen? Kant sagt: in der Autonomie der Vernunft, d. i. darin, daß der Wille sich sein Gesetz selbst gibt und nicht von fremder Gewalt empfängt. Aber hier steckt eine Zweideutigkeit. Es kann nämlich ebensowohl eine Autonomie des Triebes wie Autonomie der Willkür geben. Die erstere ist die Spontaneität (Selbständigkeit) des zweiten Grund-

vermögens, des Vermögens der Lust und Unlust, wodurch rein aus dem Gemüt selbst und nicht durch dessen sinnliche Anregung *Antriebe* zum Handeln entspringen. Diese Selbständigkeit der zweckgesetzgebenden Vernunft in ihren Sittengesetzen war es eigentlich, worin *Kant* die Freiheit des menschlichen Willens setzte, aber diese Freiheit, welche nichts anderes ist als Selbstgesetzgebung (Unabhängigkeit von der Gesetzgebung eines anderen) ist nicht die Bedingung der Zurechnung. Vielmehr, wenn das Zweckgesetz schon gegeben ist (sei es nun autonomisch oder hetereonomisch), so fordert die Möglichkeit der Zurechnung Freiheit, ihm zu folgen oder nicht zu folgen. Diese Freiheit zeigt sich also im Vermögen, *wählen* zu können, d.h. sie ist die *Freiheit* (oder Autonomie) *der Willkür* und nicht des Triebes. Nur, wo ich die *Wahl* habe, zu tun oder zu lassen, bin ich verantwortlich und zurechnungsfähig.

In diesem Vermögen der Wahl besteht nun die *Verständigkeit der Willkür*. Denn zwischen die Antriebe, die ihren Ursprung teils in der Sinnlichkeit, teils in der reinen Vernunft haben, tritt die verständige Selbstbeherrschung ἐγκράτεια vergleicht, würdigt und wählt. Die freie Kraft in uns ist also die verständige Selbstbeherrschung, die ἐγκράτεια des Aristoteles, d.i. die Selbständigkeit (Spontaneität) nicht des zweiten, sondern des dritten Grundvermögens, der Tatkraft. Diese ist es, welche bei der besonnenen willkürlichen Tat den Entschluß bestimmt.

Die freie Kraft in uns ist also die verständige Selbstbeherrschung, die egraseia des Aristoteles, d.i. die Selbständigkeit (Spontaneität) nicht des zweiten, sondern des dritten Grundvermögens, der Tatkraft. Diese ist es, welche bei der besonnenen willkürlichen Tat den Entschluß bestimmt.

Für diese müssen wir aber die *psychologische* Freiheit des Willens von der *transzendentalen (metaphysischen)* Freiheit des Willens unterscheiden. Die erstere ist eine *Tatsache der inneren Erfahrung*, die letztere nur die *religiöse Idee*. Die psychologische Freiheit ist die Unabhängigkeit der Kraft der verständigen Selbstbeherrschung von äußeren Naturgesetzen des toten Mechanismus der Körperwelt. Was durch diese selbständige Kraft geschieht, ist mein eigenes Werk, und dafür trifft mich die Zurechnung und ihre Verantwortlichkeit. Diese Zurechnung ist aber wiederum eine doppelte: einmal die Zurechnung äußerer Taten nach ihrer Gesetzlichkeit, das andere Mal die Zurechnung innerer Taten (Gesinnungen und Entschlüsse) nach ihrer Sittlichkeit. Das erstere ist die *juridische* (rechtliche), das andere die *moralische* (sittliche) Zurechnung.

Bei der rechtlichen Zurechnung fragt es sich, ob eine Tat auch wirklich *meine Tat* war, d.i. der Ausfluß *meines*

Willens, der *beabsichtigte* Erfolg meines Entschlusses. Dabei kommt es einmal auf die *Besonnenheit* des Entschlusses und dann darauf an, ob der Erfolg meine *Ab-*
Entschlusses und dann darauf an, ob der Erfolg meine *Absicht* war und wie weit ich die Folgen meiner Handlung *vorauswußte*. (Unterschied von böser Absicht und Verschuldung.) Der Wahnsinnige ist juridisch unzurechnungsfähig und geht deshalb straflos aus, weil ihm die Besonnenheit des Entschlusses fehlt. Ist aber diese vorhanden, so bestimmt das andere die Abstufungen der Verantwortlichkeit und Strafbarkeit. Ist die Tat böswillig wider das Gesetz beschlossen, so liegt ihr *böse Absicht* (dolus) zugrunde. Wenn aber eine verbotene Begebenheit *unabsichtlich* aus meiner Tat folgt, ich aber den Erfolg *vorauswissen* konnte, so ist es meine *Schuld* (culpa). Culpa ist also ein wissentlicher Erfolg meiner Tat, der gegen ein Gebot ist.

Bei der juridischen Zurechnung fragt es sich nur, *ob* eine Tat meine Absicht war, aber nicht, *in welcher Absicht* ich sie getan habe. Die sittliche Zurechnung fragt aber nach der Beschaffenheit der Absicht, nach der Gesinnung. Hier handelt es sich darum, ob sinnliche Neigung, Liebe zum Edeln oder Pflichtgefühl die Tat herbeigeführt hat. Die Beurteilung wird im einzelnen Falle schwierig da, wo ein Mangel an Besonnenheit in Frage kommt. Ist die Kraft des Verstandes gebrochen, befindet sich der Mensch in einem Zustande der Besinnungslosigkeit oder Unbesonnenheit (wie in Gemütskrankheit, Rausch, Fieberphantasie, Schreck, Zorn, Schüchternheit usw.), so handelt er nach sinnlichem Entschluß, für den er nicht verantwortlich gemacht werden kann. (Doch fragt es sich weiter, ob ein solcher Zustand nicht eigene Schuld sei, ob er nicht durch Begehungen oder Unterlassungen der verständigen Selbstbeherrschung selbst herbeigeführt sei.) Neben der Gewalt sinnlicher Gemütsbewegungen wirkt auch die Macht der Gewohnheit. Diese ist entweder das Werk der zufälligen äußeren Umgebungen oder das Werk des Erziehers. Erst wenn er zur Reife gelangt, kann der eigene Verstand selbständig dagegen auftreten. Die rechtliche Zurechnung hat auf alle von daher entlehnten Entschuldigungsgründe keine Rücksicht zu nehmen, sie sieht nur auf die *Absichtlichkeit* der Tat. Sie fragt nur, ob der Mensch in einem Zustande war, in dem er sich besinnen konnte. Schwieriger ist hier die sittliche Beurteilung, weil das Innere der Gesinnung selbst dem eigenen Blicke nicht hinreichend klar vor Augen liegt, weil das Herz auch verborgene Falten haben kann. Juridisch dreht es sich nur um die Frage, ob die Tat meine Wahl war, ob die Kraft der verständigen Selbstbeherrschung in mir durch ihre *Handlungen* oder ihre *Unterlassungen* gefehlt habe, und das läßt sich jederzeit entscheiden. Bei der moralischen Zurechnung dagegen handelt es sich

nicht um die Legalität, sondern um die Moralität der Handlungen. Hier wird nicht die äußere Tat, sondern die innere Gesinnung vor den Richterstuhl gestellt und zur Verantwortung gezogen, und da fragt es sich, ob denn diese Gesinnungen auch schlechthin meine Wahl oder nicht vielmehr der Erfolg der Naturnotwendigkeit in mir sind?

In meinem Entschluß wirken nämlich Antriebe aus meiner Sinnlichkeit und Antriebe aus meiner Vernunft zusammen. Welcher wird da entscheiden und die Tat bestimmen? Nicht der beste, sondern der stärkste. Die Gewalt des sinnlichen Antriebes hängt nicht von mir, sondern von den zufälligen äußeren Umgebungen meines Lebens ab. Anders steht es mit dem rein vernünftigen Antrieb. Ich muß der Vorstellung des Vernunftgesetzes erst eine solche Stärke geben, daß sie mit überwiegendem Erfolg als Antrieb auftreten kann. Kein Mensch kann die Stärkung seiner guten Gesinnung bis zu einem solchen Grade steigern, daß diese niemals der Gewalt sinnlicher Antriebe unterliegen könnte. Denn das würde eine unendliche Kraft des Widerstandes voraussetzen, die in der Natur unmöglich ist. Die Stärke der guten Gesinnung (d. i. die Tugend) muß in mir erst gebildet werden. Diese Bildung hängt aber von inneren Naturanlagen und der Gunst oder Ungunst äußerer Verhältnisse ab. So erscheint mein Leben als ein notwendiges Erzeugnis der Natur, und eine absolute sittliche Zurechnung scheint gar nicht zulässig.

Aber eine Stimme in unserem Innern spricht ganz anders und ohne sich an alles das zu kehren. Im vollständigen Widerspruch mit jener Abhängigkeit meines Lebens von Naturgesetzen macht mich dennoch mein Gewissen schlechthin verantwortlich für meine Taten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß die von mir gewählte Tat nur eine aus meiner inneren Natur in meiner äußeren Lage notwendig hervorgehende Tat war. Dies ist die religiöse Zurechnung, die von der sittlichen wohl zu unterscheiden ist. Hier werden meine Taten nicht nach ihrer zeitlichen Abfolge und Entwicklung beurteilt, sondern ich mache mir die Gebrechlichkeit meiner Tugend überhaupt als einen Hang zum Bösen zum Vorwurf. Dies setzt nicht bloß psychologische, sondern transzendentale oder metaphysische Freiheit des Willens voraus, d. i. nicht nur Vermögen der Wahl, sondern Vermögen der freien Wahl. Die psychologische Freiheit besteht in dem Besitze des Vermögens der Willkür, d. i. darin, daß ich etwas mit Absicht tun kann, die metaphysische Freiheit aber in der Unabhängigkeit jenes Vermögens von Naturgesetzen.“ — A. Kollh.

77. S. 371. Kr. r. V.[2] S. 599 f.

78. S. 373. Arist. Metaph. XIV, 4.

79. S. 374. Arist. Metaph. I, 3.

80. S. 379. Schleiermacher.

81. S. 443. Proll. § 52 c.

82. S. 452. „Es ist keine Frage: es liegt auch der körperlichen Erscheinung ein Sein an sich zugrunde. Allein was Farbe, Ton, Duft und Gestalt für das Ding an sich bedeutet, das können wir gar nicht mehr angeben, das bleibt uns unverständlich. Denn alles Körperliche erkennen wir nur räumlich, d. h. äußerlich. Das, was dem Körperlichen zugrunde liegt, erscheint uns in der Raumwelt, und wir bleiben mit unserer Erkenntnis so in dieser Raumwelt befangen, daß wir das Hinterliegende wohl ahnden, aber niemals begreifen können. Aber sowie wir auf den Geist kommen, tritt uns das Ansich der Dinge schon begreiflicher entgegen. Geistesleben erkennen wir nicht in äußeren Verhältnissen, sondern in uns selbst. Wir tun hier gleichsam schon einen Schritt über die Raumwelt hinaus. Wir treffen hier auf etwas, das wir nicht mehr den Gesetzen dieser Raumwelt, dem Gesetz der Zusammensetzung im Raum unterworfen finden. — Unsere Ansicht von der Geisetswelt hat aber gleichsam nur insoweit einen ausgeführten Vordergrund, als wir dieselbe nach Analogie des geistigen Menschenlebens fassen und deuten können; außer diesem Kreise der Deutung verliert sie sich für uns gar bald perspektivisch in eine unbestimmte Nebelform. Leben und geistige Bedeutung kündigt sich uns zwar in fast allen Naturerscheinungen an, in der stillen Blütenpracht der Pflanzen so gut wie in dem Einklang der himmlischen Bewegungen, wie in dem Sternengefunkel des nächtlichen Firmaments; allein wir können das Geisteswesen, was diesen in der Natur vorüberschwindenen Erscheinungen zugrunde liegt, nicht mehr begreifen, wir können es nur ahnden.

Es ist klar, daß, wenn wir Raum und Zeit aufheben, wir eo ipso auch die Naturgesetze aufgehoben haben, denn die Naturgesetze sind ja nur durch den mathematischen Schematismus der Kategorien entstanden.

Wir verstehen unter Raum den Raum der Geometrie und so auch nehmen wir das Wort Zeit in seiner bestimmten mathematischen Bedeutung. Wir verwerfen aber Raum und Zeit für das wahre Wesen der Dinge nicht etwa deshalb, weil sie die Formen der reinen Anschauung, die Formen der Zusammenfassung des Gehaltes sind, wir verwerfen sie also nicht als Formen der Anschauung a priori, sondern wir verwerfen sie nur deshalb, weil an diesen Formen a priori ein Mangel haftet, also nicht um ihres subjektiven Ursprungs, sondern um ihrer objektiven unvollendbaren Beschaffenheit willen. Wir müssen sogar zugeben, daß im Sein der Dinge an sich selbst eine äußere Beziehung der Dinge zueinander stattfinden müsse, daß etwas dem Raum und der Zeit zugrunde liegt, was bestimmt, daß uns die Dinge in Raum und Zeit er-

scheinen; aber was das ist, das können wir nicht angeben. Denn d i e Form der Zusammenfassung des Gehalts, welche wir erkennen, hat schon diese unvollendbare Beschaffenheit an sich, und mit dieser ihrer Beschaffenheit nennen wir sie den Raum. Denken wir aber diese Beschaffenheit der Stetigkeit und Unendlichkeit weg, welche jener Form nach der Natur unserer Erkenntnis wesentlich zukommt, so bleibt uns in der Vorstellung des geometrischen Raumes gar nichts mehr zu denken übrig, wir behalten bloß die Negative des Gedankens. —

In der Welt der Dinge an sich ist nach der Idee der Seele der selbständige Geist das Wesen, und nicht das Schicksal, sondern die allmächtige Gottheit der Herr.

83. S. 460. S. Lessings Schriften, z u r T h e o l o g i e III.

84. S. 468. Longinos Fragmente *(κριτικά)* „— — *πρὸς τούτοις Παῦλος ὁ Ταρσεὺς ὅν τινα καὶ πρῶτόν φημι προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου.*“

85. S. 474. Vgl. zum folgenden Kant, Kr. r. V.[2] S. 848—858; Kr. d. Urtkr. S. 462.

86. S. 474. Kant, Kr. pr. V. S. 219—241.

87. S. 478. Rö. 2, 15.

88. S. 503. S. Kant, Kr. r. V.[2] S. 275 ff.

89. S. 504. Beachte dieses hinsichtlich des Satzes vom Selbstvertrauen der Vernunft. Vgl. Vorrede S. n.

90. S. 523. Vgl. Anm. 35.

91. S. 550. Vgl. hierzu König, Kant und die Naturwissenschaft. (Die Wissenschaft, Sammlung naturw. und math. Monographien, Heft 22. Braunschweig, 1907).

92. S. 565. Wie sie Kepler der Sonne zuschrieb.

93. S. 577. „Für den Geist gilt dies Gesetz nicht. Dasselbe Gedicht z. B. begeistert den einen und läßt den andern kalt. Die Geistestätigkeiten hängen nicht nur von der Stärke der äußeren Einwirkungen, sondern auch von inneren Bestimmungsgründen ab.“ — Apelt, Kollegheft.

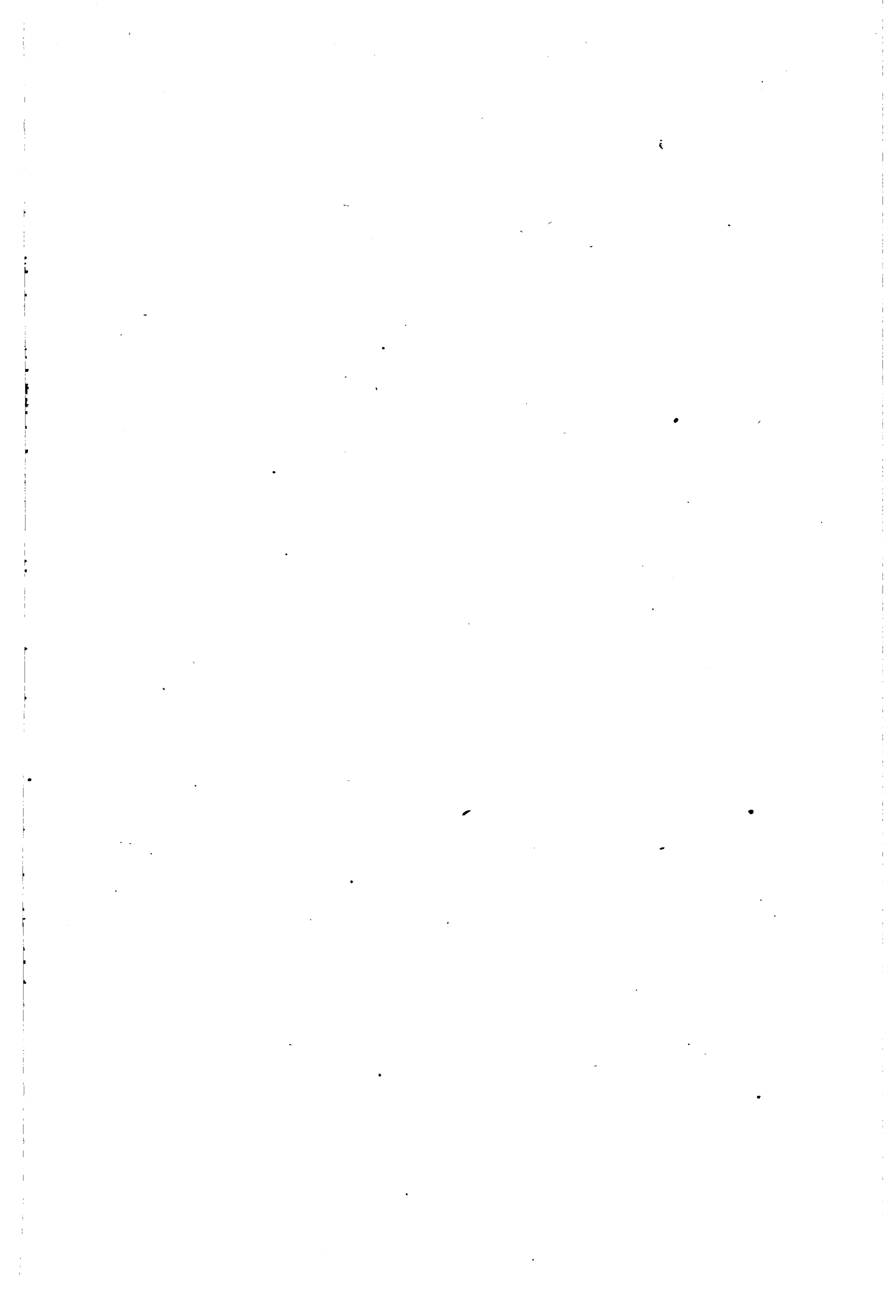
94. S. 593. Vollständiger ausgeführt in H. Schmid, Versuch einer Metaph. der inneren Natur. Leipzig, 1834.

95. S. 625. Zu „Willkür“ vgl. Anm. 33.

Namenliste.

Sachenliste.

(dist. bedeutet den Unterschied, opp. den Gegensatz von Begriffen.)






2195-2206